مقاربات في قراءة التراث

فر الم سلمة وجو ما فد د ما الماء د ما ا معد لاعاريا له لا بعد آريد كره و بعد ما دو ردك له يدا و مريد كرا له فعد يا فني يا نها حجمات له ديا له يا كرير د دور يا نشهم را له بد ي مرباه لا طلعو ر فيتلاها الط احدوا با بانا بو د نصلهم ناء ماه من مد بد المد جاو د اند و الدر المواد عملو الالماد معا من المع مو المعالم لا تعد عادم معا لهم فعا ادو مي مصامه و د خامه طلا طلاحار اله با محار و دوا الاخت

الدكتور عبد المجيد النجار



فر ار نار نا العنهد د معد لات الما حام الما حام

دیت ا نما مینا ا دیا

ر الدر الله الدر فارغد ال

1 1

P. L.L

ها لند و

ارد الم

ابا ليد

مقاربات في قراءة التراث

يتناول البروفسور عبد المجيد النجار في هذا الكتاب مقاربات مختلفة في موضوعاته

وفي العلماء اللذين بحثوها وفي الأزمنة التي طرحت فيها .

منها ما يتعلق بمبدإ الشوكة في الفكر السياسي الإسلامي

كما جاء في فكر إمام الحرمين الجويني،

ومقاربة ثانية تتعلق بتقدير الفعل الإنساني بين النقل والعقل

كما جاء في فكر الإمام ابن تيمية ،

والمقاربة الثالثة تتعلق بالتصور العقدي لبنية الانسان

في فكر بديع الزمان النورسي :

وأراد النجاري كتابه أن يستساغ التراث استساغة منهجية،

حاول ضبطها نظرياً في فصلين تناولا مسألة الوحدة والتنوع داخل التراث،

بما هي سنة إلهية بنيت عليها موجودات الكون كلها :

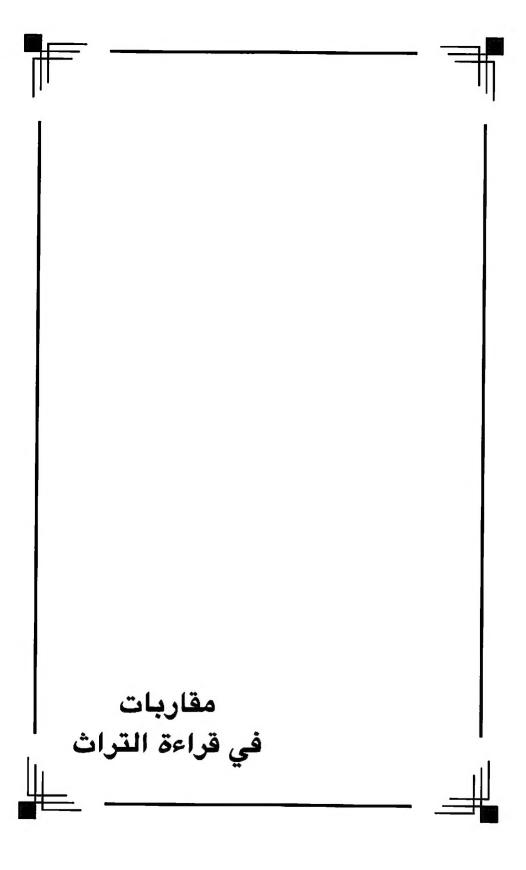
ثم قعد مبادئ لتقويم التراث مثل :

شرعية التخيّر، والزامية العرض، وتاريخ التراث، وشمولية التداول...



شَارع بَابِ البَنَاتِ ـ بَابِ السّويقَة ـ تُونْسُ العَاصِمَة هَانف : 27734029 - 24599530 daralmalikiya@gmail.com





جَمَّت بِنِع الْحَقُّوق مَحْفُوظَۃ ولطَّنِعَ مِنَ لَالْاَقِ فِيْنِ لاطْنِعَ مِنَ لالْاقِ فِيْنِ 1436ھ - 2015م

الرارالم الكيست للطباعة والنشر والتوزيع

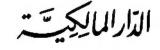
تونس – قبلي: طريق قابس – قرب جامع خالد بن الوليد هاتف: 27734029 / 24599530

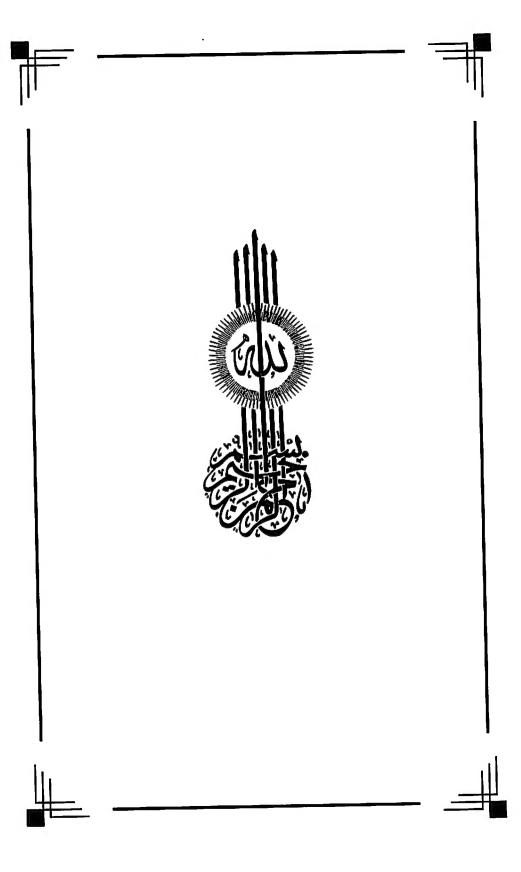
بيروت - لبنان ماتف: 009613450189 / 009611472705

Email: Daralmalikiya@gmail.com

مقاربات في قراءة التراث

الدكتور عبد المجيد النجار





فهرس المتواضيع

الباب الأدّل مقاربات نظرية

مقدمة	9
الفصل الأوَّل: ثقافة التراث بين الوحدة والتعدُّد	21
تمهيد	21
1 ــ الثقافة والثقافة الإسلامية	23
أ الثقافة	24
ب _ الثقافة الإسلامية	26
2 ـــ الوحدة في ثقافة الأمّة	29
أ _ وحدة العامل العقدي	29
ب ــ وحدة الخصائص الفكرية	30
ج ــ وحدة المبادئ السلوكية	34
3 ـــ التنوّع في ثقافة الأمّة	37
أ_ التنوّع في الأساليب الفكرية	38
ب ـــ التنوّع في اساليب العمل السلوكي	40
4 _ دور المعادلة الثقافية في تنمية الحياة	43

5 ـــ معادلة الوحدة والتنوَع تاريخيا	47
أ ـــ السيرورة التاريخية لمعادلة الوحدة والتنوّع	48
ب _ إصلاح المعادلة الثقافية	53
الغصل الثاني: مبادئ أساسية في تقويم الترك	57
تمهيد	57
1 ـــ شرعية التخيّر	61
2 ـــ إلزامية العرض	64
3 ــ تأريخ التواث	66
4 ـــ شمولية التداول	72
ثبت المراجع	79

الباب الثاني مقادبات تطبيقية

الفصل الأوَّل: مبدأ الشوكة في الغكرالسسياسي لا،مام الحرمين	83
غهید	83
1 ـــ الشوكة: الأهمّية والمفهوم	36
2 ـــ دور الشوكة في مؤسّسة الإمامة	90

أ ـــ دور الشوكة في العقد والنقض	91
ب ـــ دور الشوكة في مهامّ الإمام	99
3 ــ تعقيب نقدي	106
أ ـــ أثر الشوكة في أحكام الإمامة	108
ب ـــ أسباب مبدئيّة الشوكة في فقه الجويني	127
ثبت المراجع	134
الفصل الثاني: تقديرالأفعال بين العقل والنقل	137
تمهيد	137
1 ـــ السياق التاريخي للقضية	140
أ ـــ التيار العقلي	141
ب ـــ التيار النقلي	145
ج ــ تعليق على التيار العقلي والنقلي	149
2 ــ موقف ابن تيمية في تقدير الأفعال	155
أ ــــ الموقف النقدي من آراء السابقين	156
ب ــ رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال	164
ج ــ تعليق على رأي ابن تيمية	179
3 ــ أثر رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال	190
أ ـــ الأثر الإصلاحي	191
ب _ موقف الرفض من إصلاح ابن تيمية	198
ثبت المراجع	208

.

الفصل الثالث: البعد العقدي لبنية الأرنسان في فكر	
النورسي	211
تمهيد	211
1 ـــ العوامل والموجّهات	214
2 ــ البعد العقدي لكينونة الإنسان	219
اً _ ملامح المنهج	219
ب ـــ الرمزية العقدية لكينونة الإنسان	222
3 ــ دلالة التكوين على قيمة الإنسان	226
4 _ البعد الأخروي في التكوين الانسان	230

مقدمة

ليس لأمّة مستقبل إذا لم يكن لها ماض؛ وذلك لأنّ الماضي هو أحد العناصر الأساسية للوقود الدافع نحو المستقبل، فإذا ما تخلّف هذا الوقود كانت الحركة نحو المستقبل ضعيفة، بل ربّما آلت بسبب ذلك إلى التوقّف أو التراجع إلى الوراء. وتبدو هذه الحقيقة جليّة حينما نتصورها على مستوى الإنسانية عامّة فيما لو انقطعت عن ماضيها واستأنفت حيامًا كأنها وجدت في لحظة راهنة، إنها إذن ستعود القهقرى إلى نقطة البداية أو إلى ما هو قريب منها، وسيكون مستقبلها عهودا من الظلام.

وماضي الأمم هو ميراثها الثقافي الشامل الذي ينحدر إليها من أسلافها مسطّرا في دواوينها المكتوبة، أو محزّنا في الذاكرة الجماعية، أو ممارسا في واقع العادات، أو مشهودا على أديم الأرض من آثار العمران. وما من أمّة عرفها التاريخ إلا لها ميراث سابق يفعل في توجيه حياقها المقبلة، مهما يكن من قوّته وضعفه، ومن ثرائه وضحالته، ومهما يكن من قوّة فعله ومدى أثره في التوجيه.

والأمّة الإسلامية أمّة ذات تراث ثريّ في وجوه الحياة المختلفسة، وهو ذلك المتمثّل فيما تراكم منذ ما يزيد على أربعة عشر قرنا من علوم وفنون وعمران ومنهج في الحياة العملية تناقلته الأجيال مكتوبا ومحفوظا ومرسوما وممارسا في واقع السلوك، ممثّلا للكسب الحضاري العامّ السذي كسبته خلال تاريخها منذ نشأت إلى هذا العهد.

ولتراث الأمة الإسلامية خصوصية ينفرد بها من بين تراث الأمسم كلّها؛ ذلك أنّه تراث ناشئ كلّه بداع ديني، إذ الإسلام يوجّه حياة الناس توجيها شاملا لكلّ مناحيها وفي جميع وجوهها، وإذن فما مسن منشط موروث عن المسلمين أفرادا أو جماعات سواء كان فكريا أو عمليا إلا وهو صادر عنهم باعتباره مندرجا ضمن التوجيه الديني، فهو بمعنى مسن المعاني تفسير اجتهادي لمقتضيات الدين في أوامره ونواهيه، وبهذا المعنى عكن أن يعتبر التراث الإسلامي كلّه تراثا دينيا. وقد كان لهذه الخاصية أثر يين في المنهجية التي يتعامل بها المسلمون مع تراثهم، فاختلفت عن مناهج الأمم في التعامل مع تراثها.

وإذا كانت هذه الخاصية التي تميّز بها التراث الإسلامي قد جعلت له في نفوس المسلمين وعقولهم موقعا مقدرا جعلهم لا يبنون جديدا من وجوه الحياة إلا بتأسيس على نحو أو آخر على ما هو سابق من التراث، فإله قد ثار الجدل بين المفكّرين المسلمين قديما، كما ثار بينهم حديثا بمنا هو أشد في المنهجية المثلى التي ينبغي أن يقرأ بها اللاحقون تراث السابقين لينوا الجديد على القديم، ويطوروا حياة الأمّة في تواصل بين حلقاقها لينوا الجديد على القديم، ويطوروا حياة الأمّة في تواصل بين حلقاقها تحقيقا لوحدةا أمّة جامعة عبر الزمان والمكان.

فقديما أثبرت قضية الاجتهاد والتقليد، وهي ليست إلا وجها مسن وجوه الحوار في منهجية التعامل مع التراث، فالمائلون إلى التقليد يميلون إلى الأخذ بالتراث بما يشبه الاقتصار عليه ليكون هو الموجّه للحياة المقبلة على نحو ما كان موجّها للحياة الماضية، والمائلون إلى الاجتهاد يميلون إلى الإضافة على التراث القديم كسبا جديدا يكون له دور في توجيه الحياة وتنميتها وتطويرها.

وحديثا تعقد هذا الحوار في منهجية التعامل مع التراث بما انضاف الى عناصره القديمة من عناصر جديدة لعل من أهمها التأثيرات الثقافيسة الوافدة من الغرب، فقد أضافت هذه التأثيرات منهجا جديدا تبنته جماعة من المنتسبين إلى الإسلام مثل قطبا متطرفا في قراءة التراث قابل القطب الله ذكرناه أولا أعلاه، فتناظر في التطرف منهجان، ووقف بينهما في الوسط منهج ثالث.

أمّا المنهج المتطرّف الأوّل، فهو ذلك الذي يذهب القائلون بـــه إلى وجوب المحافظة على التراث محافظة التزام به التزامـــا يشــــبه أن يكـــون

حرفيا، بحيث توجّه الحياة كلّها أو جلّها بحسب ما يقتضيه من اجتهادات في ممارسة الحياة الفردية والجماعية، دون أن يكون حسق في اجتهادات جديدة تبنى على القديمة وتطوّرها بما يستلزمه تطوّر الحياة ومستجدّات نوازلها، وإذا كان أصحاب هذا المنهج لا يعبّرون عن منهجهم في التقرير بمثل هذا الموضوح فإنّهم في ممارساهم العملية يسيرون وفقه ويتوجّهون بتوجيهه، فهو منهج لهم متبع على وجه العموم، كثيرا ما تُخلط في الشريعة الإلهية المضمّنة في القرآن والحديث باجتهادات السابقين التي اصبحت تراثا، فتُضفى قداسة تلك على هذه، وتُنشأ من ذلك معاني الالتزام والإلزام بصبغة دينية.

وأمّا المنهج المتطرّف الثاني، فهو ذلك المنهج الذي يرى القائلون به أنّ تراث الأمّة هو من قيود الماضي التي تكبّل الحركة من أجل المستقبل؛ ولذلك فينبغي تكسير هذا القيد، والانصراف عنه كلّيا أن يكون له دور في بناء الحياة المستقبلية، إذ هو إن صلّح لتدبير الحياة في الماضي، فلم يبق شيء منه صالحا لتدبيرها في الحاضر والمستقبل على سبيل التوجيه والبناء والإنماء، وإذا كان لا بدّ من حفاظ على هذا التراث، فينبغي أن يكون حفاظ أنثروبولوجيا تؤرّخ به حياة الأمّة الإسلامية في ماضيها كما تؤرّخ الحياة الثقافية للشعوب والأمم، وربّما أحيى بعضُه على سبيل الترفيه والتسلية.

وبين هذين الموقفين موقف ثالث يقع في موقع الوسط، فيلتزم بالتراث التزاما منهجيا في الحركة المعرفية للتعامل مسع تعاليم الدين، بحسبان أنه كما أسلفنا يُعتبر في مجمله اجتهادا في فهم الدين وتطبيقه، فيُتَخذ بهذا الالتزام منطلقا ضروريا للفهم يقتضيه المنهج المعرفي، ثمّ يعرض كلّه على محك النظر باعتباره اجتهادا بشريا لفهم الشريعة الإلهمة وتطبيقها وليس باعتبار شيء منه بداخل في تلك الشريعة بوجمه مسن الوجوه، وعلى ذلك المحك يتميّز فيه ما هو حق فيُحفظ ثما همو عق بالنسبة فيُلغى، ثمّ يتميّز في الحق المحفوظ منه ما هو حق مطلق ثما هو حق بالنسبة للظروف التي نشأ فيها والدواعي التي دعت إليه، فيُستصحب ذاك مسن حيث ذاته، ويستصحب هذا من حيث ما فيه من العبرة المنهجية، ليُتخذ الحميع منطلقا لاجتهاد مستأنف يضيف الجديد إلى القديم، ويصوغ مسن الكلّ ما يطور الحياة وينميها وفق تعاليم الدين وتوجيهاته، محافظة في ذلك على الوحدة الثقافية التاريخية للأمّة، والتزاما لسنة الله تعالى في التطور والنمو الملحوظة في الكون كلّه، وهي سنة التولّد التي ينبثق فيها اللاحق من السابق، وينبني فيها الجديد على القديم.

وكشأن الأوساط بين المتطرّفات فإنّ هذا المنهج الوسط هو المنهج الأوفق، ولكنه في ذات الوقت المنهج الأعسر الذي يتطلّب الجهد والاجتهاد، فما أيسر أن يُلتزم التراث بالفهم والتطبيق اقتصارا عليه ودون إضافة إليه، وما أيسر أن يُعرض عنه ويُرمى ظهريا فلا يُلتفت إليه، ولكن أن يُعرض على محك النظر والدرس، وأن يُميّز فيه الحق من الباطل، وأن يُستصحب منه الحق المطلق وتستصحب العبرة في حقّه الباطل، وأن يُستطح منه الحق المطلق وتستصحب العبرة في حقّه النسبي، يستلزم كلّه حركة اجتهادية واسعة النطاق لا يتحمّلها إلا ذوو الجدّ والإخلاص، وتلك هي الحركة التي تحمّلها العلماء والمفكّرون المسلمون لما كانت الحضارة الإسلامية زاهرة ممتدّة، وبتلك الحركة غالل المركة غيا التراث وأثرى وازدهر حتى وصل إلينا على النحو الذي هو عليه، وبتلك الحركة أيضا غت الحياة الإسلامية وتطوّرت وازدهرت، وحصل ذلك

الكسب الحضاري الشهود، وبمثلها يمكن أن تنهض تلك الحياة وتزدهــر من جديد، ولكنّ منهج الجمود على التراث، وكـــذلك منــهج إلغائــه والإعراض عنه لا يكون لهما من نتيجة إلاّ تكريس التوقّف عن النمو إن لم يكن التراجع فيه، أو الضياع الحضاري بضياع الهويّة المميّزة للأمّة.

وفي المقاربات التي يتضمنها هذا السفر موقف من التراث ننحاز فيه إلى المنهج الوسطي بالمواصفات التي ذكرنا، وقد حاولنا في هذه المقاربات أن نبين الملامح الأساسية للمنهج الوسطي الذي ينبغي أن يُقرأ به التراث بحيث يكون معينا حقيقيا على تنمية الحياة المستقبلية للأمّة بما يؤخذ به نخل يتميّز فيه الحقّ من الباطل والقويّ من الضعيف، وبما يُستثمر فيه من حقّ ليبنى عليه جديد في حركة اجتهادية توجّه الحياة الإسلامية نحو المستقبل.

ولم تكن هذه المقاربات مصنوعة على سياق واحسد في الصياغة التأليفية؛ إذ هي بحوث أعدّت في مناسبات متعدّدة وفي أزمان مختلفة وإن تكن متقاربة، إلا أنها مع ذلك ينتظمها نسق منهجي واحد، هو المنهج الذي يقوم على الحدّ الوسط الذي لا يُلزم بالتراث إلزاما دينيا ينشأ منه الانكفاء عليه دون مسعى اجتهادي للإضافة، ولا يُلغيه إلغاء بجملته فلا ينظر فيه ولا يؤخذ منه ما فيه توجيه للحياة، وإنّما يُسط فيه كلّه على على البحث والنظر النقدي الفاحص ليؤخذ منه ما هو صالح صلاحا كلّيا أو نسبيا فيُتخذ مادّة اجتهاد لتطوير الحياة المستقبلية للأمّة. وقله جاءت هذه المقاربات في غطين من العرض، غط نظري، وغط تطبيقي، يتكامل فيه هذا مع ذاك، وتتحقّق به على ما نحسب وحدة منهجية بين الفصول على اختلافها في سياق التأليف.

وقد تمثّل النمط النظري في الفصل الأوّل والناني، ففي الفصل الأوّل مقاربة في النقافة الإسلامية التي أثمرت التراث من حيث قيامها على معادلة الوحدة والتنوّع، فانطبع التراث الإسلامي كلّه بطابع هذه المعادلة، إذ كان على اختلاف مناحيه وتعدّد ألوانه يعود إلى أصول موحدة تنظمه جميعا، وتوجّه سمته العام مهما تعدّدت مظاهره وتنوّعت. وإنّما أدرجت هذه القضية ضمن المقاربات في قراءة التراث لأنّها تُعتبر مدخلا ضروريا لفهمه على نسق شمولي تُرجع فيه الفروع إلى الأصول، والكثرة إلى الوحدة، وبما أنّ التراث الإسلاميّ كلّه هو شمرة للثقافة والكثرة إلى الوحدة، وهم منطبع بما في معادلة الوحدة والتنوّع، فإنّ في بيان هذه المعادلة التي تقوم عليها الثقافة المنتجة للتراث ما يُعين على فهمه بفهم طبيعة منشئه وطبيعة المعادلات التي تحكمه.

وفي الفصل الثاني مقاربة في تحديد المبادئ المنهجية الأساسية العامة في التعامل مع التراث لكي يكون تعاملا مثمرا ينتهي بتوظيفه في صالح مستقبل الأمّة، وقد ناقشت هذه المقاربة جملة من المبادئ، منها مترك التراث بين الإلزام الديني والإلزام المنهجي، والتأريخ للتراث تأريخا تعرض فيه مضامينه مقترنة بظروفها التي نشأت فيها ومقتضياتها التي أدّت إليها، والعرض الشامل للتراث عرضا لا يُهمل فيه شيء تما كان يُعتبر راجحا أو مرجوحا ومعمولا به أو متروكا ليوضع الجميع على محك النظر راجحا أو مرجوحا ومعمولا به أو متروكا ليوضع الجميع على محك النظر من جديد، وذلك في سبيل أن يُرشّح منه ما فيه مصلحة للمسلمين بحسب مقتضيات أحوالهم ومطالب حياقهم.

وفي النمط التطبيقي اندرجت ثلاث مقاربات حاولت أن تضع المبادئ النظرية الآنف ذكرها موضع التطبيق، وذلك بالبحث في مقاطع من التراث محددة بحثا تُعرض فيه قضية معينة في أبعادها المختلفة مؤرّخسة بظروفها وملابسالها، ثمّ تعرض على محك النظر ليتبيّن ما هو صالح منها بالنسبة للظروف الحالية للمسلمين فيُقدّم عنصرا للبناء في سبيل تنمية الحياة الإسلامية بحسب مقتضيات ظروفها الراهنة. وقله تناولست هذه المقاربات ثلاث قضايا مختلفة في موضوعها وفي العلماء الذين بحثوها وفي الأزمنة التي طُرحت فيها، ولعل في هذا التنويع على مستوياته الثلاثة مسايثمر ثراء في العرض والبيان، فيكون أكثر إيفاء بالغرض المقصود.

والمقاربة الأولى تتعلّق بمبدإ الشوكة في الفكر السياسي الإسلامي كما جاء في فكر إمام الحرمين الجويني، وهو من رجال القرن الخرامس للهجرة، وقد عُرض في المقاربة هذا المبدأ السياسي كما قرره الجريني في أصوله وأسبابه وتفاصيله مؤرّخا بالظروف والملابسات التي أحاطت بسه عند تقريره، ثمّ عُرض على محك النظر ليناقش على أساس من الأصول التي اعتمد عليها والظروف التي أحاطت به، ويُقارن بالظروف الري يعيشها المسلمون اليوم والمقتضيات التي تقتضيها مصالحهم في هذا الشأن، انتهاء إلى استنتاج ما هو ملائم لتلك المصالح وما هو منافر لها ثما طرحه الإمام الجويني في مبدإ الشوكة كمبدإ سياسي.

والمقاربة الثانية تتعلّق بتقدير الفعل الإنساني بين النقل والعقل كما جاء في فكر الإمام ابن تيمية، وهو من رجال القرن السابع والشامن للهجرة، وقد عُرضت فيها هذه القضية كما قررها ابن تيمية في أبعادها الشرعية والعقدية، مؤرّخة أيضا بالظروف والملابسات التي أحاطت بها، ثمّ عُرضت للمناقشة ليتبيّن ما فيها من عناصر القوّة التي يمكن أن يُجاب بها على ما يُطرح اليوم بين المسلمين في ذات الموضوع، وليتبيّن أيضا ما

فيها من عناصر ناسبت الظروف التي نشأت فيها لسبب أو لآخر من الأسباب ولكن لم يبق فيها اليوم من القوة ما تجابه به التحديات الجديدة الواردة على القضية موضوع البحث.

والمقاربة الثالثة تتعلّق بالتصور العقدي لبنية الإنسان كما جاء في فكر بديع الزمان النورسي، وهو من مفكّري القرن الرابع عشر الهجري، وقد عُرض فيها هذا التصور كما جاء في تقريرات النورسي، مفصّلا في عناصره، ومشروحا بأسبابه وأهدافه، ومؤرّخا بظروف وملابساته، ثمّ عُرض للبحث لتُستنتج منه العناصر التي يمكن أن يستفيد منها الفكر الإسلامي المعاصر في التأصيل العقدي لقضية الإنسان لتكون بهذا التأصيل مدخلا فلسفيا إسلاميا صالحا لأن تُبنى عليه كلّ القضايا المتعلقة بحيساة الإنسان وفق الوجهة الإسلامية، وقادرا في ذات الوقت على أن يثبت في زهة التدافع التي تعج بالنظريات الفلسفية الوضعية في هذا الشأن، وهي ذات سطوة شديدة كما هو معلوم.

هي إذن ثلاث قضايا تراثية تناولتها هذه المقاربات بالبحث، قضية سياسية، وقضية أصولية، وقضية عقدية، وهي كلّها على اختلاف مواضيعها وأزما لها شديدة الصلة بما هو مطروح حاليا في ساحة الفكر الإسلامي من قضايا في ذات المواضيع، وما فيها من أفكار تراثية ما يزال يتردّد شيء منه في أقوال المعاصرين وتقريراهم، ويوجّه تصوراهم وأعمالهم. وبعض من عناصره تما هو متداول أو متروك يتضمن من القوة ما هو كفيل به أن يُسهم في إثراء الحوار الدائر حاليا في موضوعه، فيسهم إذا في تنمية الحياة الإسلامية ومواجهة التحديّات الواردة عليها، وبعض منه قاصر دون ذلك مهما يكن قد قام قديما بسذلك السدور. والقراءة

المنهجية للتراث على نحو ما وصفنا نظريا وما عرضنا من أنموذج تطبيقي نحسب أنها تميز هذا من ذاك، وتعدّ ما فيه صلاح ليُستثمر في البناء النظري والعملي للحياة الإسلامية في سبيل فمضتها واستئناف فعلمها الحضاري، وتلك هي غايتنا من هذه المقاربات، والله تعمالي من وراء القصد، وهو المسدّد للخطي، والغافر للأخطاء.

الرباط في: 7 جوان 2001 ـ المؤلف

الباب الأوّل مقاربات نظرية

<u>الغصل الأدل:</u>

ثقافة التراث بين الوحدة و التنوع

تمهيد *:

شاءت حكمة الله تعالى أن يُبنى الكون كلّه في تكاثره ونموّه على سنّة ثابتة هي السنّة التي تقوم على معادلة الوحدة والتنوّع، فما من نمو يحدث فيه مادّيا كان أو معنويا إلاّ وهو يحدث بأسباب تجمع بينها وحددة من جهة ويفرّق بينها تنوّع من جهة أخرى، فإذا ما اختلّت هذه المعادلة بتناقض تنتفي معه الوحدة، أو بتطابق ينتفي معه التنوّع لم يحدث تكاثر ولا نمو، وآل الأمر إلى التوقّف أو إلى التراجع.

ومن مظاهر تلك السنّة الإلهية في عالم المادّة ما بنيت عليه الحياة في عالم الإنسان والحيوان والنبات من قانون الزوجية بين ذكر وأنثى، فتلك الزوجية بما هي وحدة في الجنس من جهة، وتنوّع بالذكورة والأنوثة من

^(°) أُلقي هذا البحث في ندوة ° التعارف النقافي من خلال موسم الحبجّ ° التي نظّمتها وزارة الحبجّ بالمملكة العربيـــة السعودية بمكّة المكرّمة خلال موسم الحبجّ سنة 1421.

جهة أخرى، يتم بسببها النمو والتكاثر، فإذا ما اختلَت هـذه المعادلـة بانتفاء عنصر الوحدة كأن يحدث التزاوج بين جنسين، أو بانتفاء التنوع كأن يحدث التزاوج بين أفراد النوع الواحد انتهى الأمر إلى العقم الـذي يتوقّف به نمو الحياة وتكاثر الأحياء.

ومن مظاهرها في عالم المعاني ما بني عليه المجتمع الإنساني في سبيل غو التعاون والتراحم والتكافل بين أفراده من معادلة تجمع بسين وحدة الأصل وتنوع الشعوب والقبائل كما جاء في قوله تعالى: ((ياأيّها الناسُ إنَّا خلقناكُم من ذكر وأنثى وجعلناكُم شعُوبًا وقبائل لتعارفُوا إنَّ أكرَمكُم عند اللهِ أتقاكم)) (الحجرات/13) ، فلو انعدمت وحدة الجنس وكان الإنسان أجناسا لانقطعت أسباب التعاون وحلّت محلّها أسباب الصراع المؤذنة بالفناء، ولو كان الناس أمّة واحدة متماثلة ما كان عند بعضهم من كسوب المعارف والخبرات ما يفيد الآخر ويرقيه، فآل الأمر الى توقف في نمو جماعة الإنسان أو إلى بطء شديد فيه، ألا ترى الجماعات الإنسانية المعزولة في قمم الجبال أو بطون الأدغال تحافظ بانعزالها القرون الإنسانية على تماثل بين أفرادها، فكانت بسبب ذلك أكثر جماعات الطويلة على تماثل بين أفرادها، فكانت بسبب ذلك أكثر جماعات الإنسان تحلّفا في سلّم الحضارة الإنسانية.

وبما أنّ هذه السنة المؤسّسة لسبب من أسباب النموّ هي سنة إلهية بنى عليها سبحانه وتعالى شؤون الكون كلّه، فإنّ الدين الإسلامي الـــذي هو خلاصة الأديان وخاتمتها جاء يبني حياة الإنسان على منهج يطابق تلك السنة الكونية في سبيل أن تكون تلك الحياة نامية مثمرة، وهو ما يبدو في تلك التعاليم الدينية التي تؤسّس لأمّة تقوم ثقافتها على معادلــة

الوحدة والتنوّع، والتي أخرجت للناس أمّة هي في الواقع التاريخي كذلك في سمتها العامّ في مختلف وجوه الحياة.

وبتلك المعادلة معادلة الوحدة والتنوع في البناء الثقافي للأمّة نشأ كلّ التراث المادّي والمعنوي الذي أنتجته على مدى تاريخها: علوما وفنونا وعمرانا ومناشط عملية في مختلف وجوه الحياة، فجاء هذا التراث منبنيا على ذات البناء الذي انبنت عليه الثقافة من حيث معادلة الوحدة والتنوع، وامتدّت فيه خصائص الأصل إلى الفرع، وألوان السبب إلى المسبّب، فإذا هو أينما اتّجهت إلى أي فرع من فروعه وجدت لو دققت النظر أنّه يعود في معرض تنوعه وتفرّعه إلى أصول جامعة توحد ما تنوع وتفرّع، وإذا فهمه حقّ الفهم تبعا لذلك يتوقف إلى حدّ كبير على فهم المعادلة التي انبنى عليها هو أيضا، وهي معادلة الوحدة والتنوع، فما هي حقيقة تلك الثقافة في انبنائها على معادلة الوحدة والتنوع؛ وكيف أثمرت ببنائها ذلك تراثا منميا للحياة؟ وماذا أصاب تلك المعادلة من خلل يستوجب الجبر لتكون معادلة كما أريد لها مثمرة لنمو الحياة؟

1- الثقافة والثقافة الارسلامية:

يعتبر مصطلح الثقافة من أكثر المصطلحات سَعة في المدلول، ثما كان سببا في اختلاف كبير بين الناس في تصوّر مدلول، وفي استعماله للدلالة عليه، وهو الأمر الذي تعدّى أيضا إلى مصطلح الثقافة الإسلامية، وذلك ما يستلزم بادئ ذي بدء تحديد مفاهيم هذه المصطلحات ليكون توارد الأذهان في معانيها على سواء.

أ الثقافة

جاء في معاجم اللغة العربية أنّ مادّة (ثقف) تفيد معاني التسوية والتقويم، فنقّف الرّمح أو العود معناه: سواه وقوّمه حتى صار قويما سويا. ولا يُعلم على وجه الدقة متى أصبحت هذه المادّة تدلّ في اللسان العربي دلالة اصطلاحية، سوى أنه منذ ما يقارب القرن مالت كلمة الثقافة إلى أن تُستعمل في معنى المنهج الذي تُحقّق به الحياة، فإذا ثقافة أمّة من الأمم أو شعب من الشعوب أصبحت تعني المنهج الذي تنتهجه تلك الأمّة أو ذلك الشعب في مباشرة الحياة أسلوبا في التفكير وطريقة سلوكية في العيش الجماعي والفردي بشتّى مظاهره وأشكاله. وبهذا المعنى الذي يحمل معنى المنهج والأسلوب والطريقة فارق مصطلح الثقافة مصطلح التقافة مصطلح العلم الذي ينحو منحى الدلالة على المحتوى من مفردات الحقائق، وبين المصطلحين يقع عند الناس خلط كبير.

ولعل المناسبة بين المعنى اللّغوي للفظ الثقافة السذي يفيد معنى المنهجية في التسوية والتقويم، وبين المعنى الاصطلاحي الذي يفيد معنى المنهجية في مباشرة الحياة هي أنّ الثقافة بمعنى التسوية والتقويم إنّما تكون في حق شيء ما من الأشياء من أجل تحقيق ملاءمة بين ذلك الشيء وبين الغرض منه كتثقيف الرّمح من أجل الطّعن، فنُقل هذا المعنى ليدل علسى معنى المنهجية في مباشرة الحياة؛ لأنّ هذه المنهجية إنّما هي منهجية تنسهجها الأمم من أجل تحقيق الغرض من الحياة، فيكون الجامع في مادّة الثقافة بين الأمم من أجل تحقيق الغرض من الحياة، فيكون الجامع في مادّة الثقافة بين

المعنيين اللغوي والاصطلاحي هو الملاءمة من أجل تحقيق الغرض في كــل منهما، فذلك هو المعنى الذي اعتمده بملْحظ حكيم من نقل المعنى اللّغوي للثقافة إلى معناها الاصطلاحي الذي حدّدناه آنفا 1.

والثقافة بهذا المعنى الاصطلاحي الذي يفيد معنى المنهجية في مباشرة الحياة فكرا وسلوكا إنّما تتكوّن بعامل أساسي هو العامل الإيديولوجي الذي يتمثّل في الصور التصديقية المتعلّقة بالوجود والكون والحياة، فتلك الصور التي تؤمن بها الأمم عن دين أو فلسفة أو أسطورة هي التي تشكّل منهجيتها في مباشرها للحياة بالتفكير والسلوك، وهي التي على أساس اختلافها بين الأمم تختلف ثقافاها، وهي التي على قدر نسبتها من الحسق تكون الثقافات الناشئة منها متفاوتة في تحقيق الحياة لأغراضها من الترقي في سلّم الإنسانية.

وبما أنّ المذاهب الإيديولوجية هي مذاهب للأمم وليست مذاهب للأفراد، إذ ليس لكلّ فرد مذهب فيها مستقلّ وإنّما لكلّ أمّـة مــذهب جامع بينها، فإنّ الثقافة تُنسب إلى لأمم بحسب مذاهبها الإيديولوجية ولا تُنسب إلى الأفراد، فيُقال: الثقافة اليونانية، أو المسيحية، أو الإسلامية، ولا يقال: الثقافة الأرسطية، أو الأوغسطينية، أو الغزالية. وبما أنّ الأمّـة الواحدة من الأمم تكون مهما صغر حجمها على كثـرة مــن الأفـراد والجماعات، وعلى تفرق في المكان والزمان، فإنّ الثقافة مهما تنبني عليه في قوامها من معنى الوحدة الجامعة، فإنّ فيها مجالا للتنوع في نطاق تلــك الوحدة، ولتلك المعادلة بين الوحدة والتنوع من حيث ترابطها وتوازهـا

أ راجيج بيانا دقيقا وواسعا لمصطلح النقافة في: مالك بن نبي ـــ مشكلة النقافة.

دور كبير في مدى إثمار حياة الأمم وتقدّمها، وذلك على نحو ما سلمينه لاحقا فيما يتعلّق بالثقافة الإسلامية.

ب- الثقافة الأرسلامية:

على ضوء المفهوم الذي حدّدناه آنفا لمصطلح الثقافة يكون معين الثقافة الإسلامية حاملا لذات المفهوم المنهجي في مباشرة الحياة ولكن بمواصفات إسلامية، فقد جاء الإسلام دينا يحمل للناس صورا تصديقية عن الوجود والكون والحياة، هي تلك الصور الإيديولوجية المسمّاة اصطلاحا بالعقيدة الإسلامية، وقد بنت تلك الإيديولوجية العقدية في واقع التاريخ أمّة من الناس على منهج في مباشرة الحياة بالفكر والسلوك العملي حصلت به كسوب حضارية مشهودة، فيكون إذن معنى الثقافة الإسلامية هو: فلك المنهج في مباشرة الحياة فكراً وسلوكا الدي صنعته العقيدة الإسلامية، وعليه تأسست الأمّة الإسلامية، وبه باشرت حياتها في واقع التاريخ، ومنه حصلت كسوها الحضارية في عنتلف الجالات.

وهذا المفهوم للثقافة الإسلامية التي هي ثقافة الأمّــة الإســـلامية تتحدّد العناصر المهمّة التي ينبغي اتّخاذها مناطا للأخذ بعين الاعتبار عند كلّ بحث يتعلّق بها، ومنها بحثنا هذا في معادلة الوحدة والتنوّع في هـــذه الثقافة، وذلك حتى يرد التداول على صــلب الموضــوع. والعناصــر الأساسية المقصودة في هذا المقام هي: العامل العقدي المؤســس للثقافــة الإسلامية، والجانب الفكري في تلك الثقافة، والجانب السلوكي العملي

فالعامل العقدي المؤسّس للثقافة الإسلامية هو العامل المتمثّل في العقيدة الإسلامية بما تقرّره من تصوّر للوجود يقوم على وحدانية الألوهية خلقا وتدبيرا، وتصوّر للكون يقوم على اعتباره مجلّى لعظمة الله وحكمته، ومعرض عظة وعبرة للإنسان، ومسرحا لفعله من أجل أداء مهمّته، وتصوّر للحياة الإنسانية يقوم على اعتبارها حياة ذات غاية هي في أولاها الفانية تحقيق مهمّة الخلافة في الأرض بمنهج العبادة لله تعسالى، وفي أخراها الدائمة الجزاء على ما تحقّق من تلك المهمّة وفق ذلك المنهج.

والعنصر الفكري في الثقافة الإسلامية هو ذلك المنهج في الستفكير الذي يتم به إعمال العقل في الكشف عن الحقائق، وفي التخطيط لتحقيق الحياة على أساسها، تيسيرا لمسالكها ابتداء، ومقاومة لما يعترضها مسن العوائق¹. وهذا المنهج في التفكير باعتباره عنصرا في الثقافة الإسلامية هو ذلك المنهج المتكون بالعقيدة الإسلامية في أسسها الآنفة الذكر، فتلك ذلك المنهج المتكون بالعقيدة الإسلامية في أسسها الآنفة الذكر، فتلك الأسس حينما تكون تصديقا إيمانيا فإنها تكيف العقل في طريقة التفكير، وتوجّهه وجهة ذات صفات خاصة تخالف بها كل وجهة أخرى في التفكير متأتية من عقيدة مخالفة للعقيدة الإسلامية على نحو ما سنشرحه تاليا.

والعنصر السلوكي العملي في هذه الثقافة هو ذلك المنهج من الإنجاز الفعلي على ساحة الواقع لما يقرّره العقل بالفكر مكيَّفا بمقتضيات

أ جاء في معاجم اللغة أنَّ الفكر هو إعمال الحاطر في الشيء. واشتهر عند المحقّقين من المسلمين أنَّ الفكر اصطلاحا ما لحقصه الجرجاني في تعريفاته بقوله: " الفكر ترتيب أمور معلومة للتّأذّي إلى مجهول " (التعريفات: 176، ط مكتبة لبنان، بيروت 1985).

العقيدة، سواء كان ذلك متمثّلا في العلاقة بخالق الكون ومدبّر شأنه، أو في التعامل بين الناس أفرادا وجماعات، أو في التعامل مع الكون لارتفاق مقدَّراته والتعمير فيه بمختلف وجوه التعمير. وكما في منهج التفكير فإن هذا المنهج في العمل السلوكي هو ذلك المنسهج المتكوّن بالعقيدة الإسلامية، مختصًا بخصائص ومتصفا بصفات يتميّز بها عن كلّ تصرف سلوكي عملي متأت بتوجيه من عقيدة دينية أو فلسفية مغايرة للعقيدة الإسلامية.

والعنصر التاريخي في الثقافة الإسلامية هو المتمثّل في سيرورة هذه الثقافة بوجهيها الفكري والسلوكي العملي حينما أصبحت ثقافة للأمّدة الإسلامية تمارس بها الحياة، وما اعترى تلك السيرورة من تطابق بين المقتضيات النظرية للثقافة الإسلامية التي تقتضيها العقيدة الدينية وبين الحال التي جرى عليها الواقع أو تفاوت بينهما، وما كان لذلك التطسابق أو التفاوت بين الطرفين من أثر في الكسب الحضاري للأمّة. وفي هذا العنصر من عناصر الثقافة الإسلامية معتبر ذو شأن لمن يريد أن يرشد المسيرة الثقافية للأمّة، ويسعى إلى أن توجّه دوما نحو ما تكون به منتجد للكسب الحضاري منمّية للحياة 1.

اعتبارا لهذه العناصر الأربعة من عناصر ثقافة الأمّة الإسلامية كيف تترّل معادلة الوحدة والتنوّع التي نحن بصدد بحثها؟ وما هي المظاهر الثابتة لتلك الوحدة التي تجتمع عليها الأمّة عبر المكان والزمان؟ وما هي المظاهر التي يكون فيها التنوّع وإلى أيّ مدى يكون؟ وما هسو الحسد في

أ من أهم من شرح مصطلح التقافة الإسلامية وبين عناصره شيخنا محمد الفاضل بن عاشور. واجع مقالا له في ذلك بعنوان * منهج التقافة الإسلامية * في مجلة جوهر الإسلام عدد: 1 السنة: 1.

توازن تلك المعادلة الذي يكون به نماء الحياة؟ وما هي العبرة من سيرورة التاريخ في هذا الشأن؟ ذلك ما نحاول بيانه تاليا.

2- الرحدة في ثقافة الأسّة:

يشير مصطلح الأمّة إلى معنى الوحدة الجامعة بين أفراد كثيرين يتألّف بينهم من الوشائج ما يربط كثرهم برباط شامل يصبحون به في هيئة كلّية موحّدة. ولا تتأتّى تلك الوحدة الجامعة للأمّة إلاّ إذا كانت ثقافتها التي تمارس بها الحياة تلتقي بين جميع أفرادها على عناصر ثابتة لا تتبدّل بتبدّل الزمان والمكان، فإذا ما انخرمت تلك العناصر الموحدة لمنهج الحياة، وتفاوت بتفاوت الظروف والأجيال والأفراد أذنت الأمّة كلّها بالانحلال، إذ يصبح كلّ شقّ منها أو كلّ جيل من أجيالها يحقّق حياته بمنهجه الخاص، فتختلف الوجهة، وينفرط الموكب أشتاتا متدابرة إن لم تكن متصارعة.

وفي قضية الحال لا تكون ثقافة الأمّة الإسلامية ثقافة موحّدة إلاّ إذا كانت منتظمة على رباط جامع يشملها جميعا بحيث لا يختلف فيه جيل عن جيل ولا زمن عن زمن ولا مكان عن مكان، ويعود ذلك الرباط الجامع إلى العناصر الأساسية التالية:

أ- دحدة العامل العقدي:

العامل العقدي تتمثّل أركانه الأساسية في الإيمان بالله تعالى إلها واحدا، هو الذي خلق الكون، وهو الذي يدبّر شؤونه، كما أنه هو الذي يرشد الإنسان عن طريق أنبيائه المرسلين إلى سبل الحياة، وعلى أساس ما

يكون منه من طاعة لذلك الإرشاد أو عصيان ينال الجزاء في حياة دائمة بعد هذه الحياة الفانية، وجماع ذلك كلّه ما بيّنه صلّى الله عليه وسلّم في قوله محدّدا لمفهوم الإيمان بأنه: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالبعث بعد الموت، وبالحساب، وبالقدر خيره وشرّه " أ.

إنّ هذه الأسس التصديقية الكبرى هي السبب الحاسم في الوحدة المثقافية للأمّة الإسلامية، إذ كما أشرنا سابقا هي التي تكيّف العقول والنفوس والأعمال تكييفا مشتركا لمن يؤمن بها، فإذا ما تفاوت بين أفراد الأمّة وجماعاتما أفضى ذلك إلى تفاوت في تكيّفها العقلي والنفسي، فإذا منهج الحياة يختلف بين جماعة وأخرى، وبين مكان ومكان وزمان وزمان، إذ كلِّ يصير ساعيا في الحياة على شاكلة ما تكيّف به، فتتفرق السبل، وتنتقض الوحدة الجامعة للأمّة بانتقاض هذا العامل الحاسم في الوحدة المقافية، ولعل ذلك هو أحد معاني قوله تعالى في وحدة الأمّة: (إنَّ هذه أمّتُكُم أمّةً واحدةً وأنا ربُّكُم فاعبُدون))(الأنباء/92)، ففي الآية توجيه ضمني إلى حفظ وحدة الأمّة بحفظ سببها متمثلا في عبادة الله تعالى، فقام إذن هذا العامل العقدي مقام العامل الأكبر في تحقيق الوحدة الثقافية للأمّة.

ب. دحدة الخصائص الفكرية:

سبق أن عرقنا الفكر بأنه منهج العقل في التفكير، كما سبق أن أشرنا إلى أنّ هذا المنهج تحدّده في العقول ما يعمرها من المعتقدات، فمن هو مؤمن موحّد يختلف في نهجه الفكري عمّن هو ملحد أو مشرك، ومن

أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام.

هو مؤمن بالآخرة يختلف في ذلك عمن هو مؤمن بها، وهكذا بالنسبة لكلّ المعتقدات الأساسية، ولعلّ ذلك هو أحد مقتضيات قول تعالى: ((ضربَ اللهُ مثلاً رجُلاً فيه شُركاءُ متشاكسُون ورجُلاً سَلَمًا لرجُل هل يستويان، ومن بين ما لا هل يستويان، ومن بين ما لا يستويان فيه منهج الفكر لما هما مختلفان فيه بين توحيد وشرك. والعقيدة الإسلامية التي هي العامل الحاسم في التكييف الثقافي للأمّة الإسلامية من شأها أن توحد المنهج الفكري على خصائص مشتركة تمنسل الوحدة الثقافية للأمّة في بعدها الفكري. ولعلّ من أهمّ تلك الخصائص ما يلي:

أدلا من شمول النظر ومعناه أن يمتد العقل في تفكيره للبحث عن الحقيقة وللتخطيط للحياة وتيسير سبلها وحلّ عوائقها ليتخذ مناطب لبحثه كلّ الوجود في امتداده المادّي والماورائي على حدّ سواء، ثمّ يتخف من ذلك خُلقا دائما يعمد به إلى توسيع دائرة نظره عند البحث ليشسمل أكثر ما يمكن من المعطيات التي تتعلّق بموضوع بحثه، ضمانا لأن تكون نتيجة البحث أقرب ما يمكن إلى الحق، وأكثر ما تحقّق من الخير، إذ النظر الشامل يجعل الناظر مشرفا على الجزئيات مهيمنا عليها، فلا يفوته منها ما تغيب به بعض الحقيقة، ولا يستبدّ به بعضها فيحكم الأحكام الجزئية الملوقعة في الخطا.

ثانيا - الراقعية: ومعناها أن يتجه العقل في النظر من أجل العلم أوّل ما يتجه إلى الواقع في مظهره المادّي والكوين وفي مظهره المادّي والكوين وفي مظهره المادّي الإنساني، ليتأمّل فيه ويسبر أغواره ويصنّف عناصره ويرتبها، ثمّ يستخلص من ذلك الحقائق والقوانين المتعلّقة بذاته، كما يستخلص من

وراء تلك القوانين من الدلالات الغيبية المتمثّلة في حقائق العقيدة، وفقا في ذلك للتوجيه القرآني في مثل قوله تعالى: ((قلْ سيرُوا في الأرضِ فانظُرُوا كيف بدأ الخلق ثمّ الله يُنشيع النّشَّة الآخرة)) (العنكبوت/20)، بديلاً في ذلك كلّه من الفكر التجريدي الصوري الذي يعتمد في البحث عن الحقيقة على التأمّل العقلي المجرّد الذي تُبنى فيه الأفكار على أسساس ترابطها الصوري دون الرجوع فيها إلى المحك الواقعي كما هو شأن ثقافات قديمة كالثقافة اليونانية.

قالثاً ـ النقدية؛ ومعناها أن يتجه العقل في البحث عن الحق الى الجمع بين المتقابلات من المعطيات المتعلقة بمادة البحث، لا يهمل منها شيئا مهما تخالفت أو تناقضت، ثم يُجري بينها المقابلة النقدية، فيقارن بعضها ببعض، ويحاكم بعضها إلى بعض، ليخلص من ذلك إلى وجه الحق منها، كما يخلص إلى الحق القاضي الذي يقابل بين أقبوال المختصمين وأقوالهم، ويتفادى الوقوع في الخطإ إذا هو انطلق بالنظر من الوجهة الواحدة واقتصر عليها، كما يخطئ القاضي في أحكامه إذا ما اقتصر عند البحث على أقوال طرف واحد من الخصوم وحججهم، وأهمل الطرف النابي المقابل له.

رابعاً ما المؤالفة دالتوحيد؛ ومعناه أن يتجه العقل في التفكير من أجل الوصول إلى الحق اتجاها في النظر يُرجع فيه المتعدّد من الظواهر إلى المشترك من القوانين والعلل والأسباب، والكثير مسن الجزئيسات إلى المكلّي من المبادئ والأصول، فإذا هو بهذا النظر التوحيدي لا يقسف في تقرير الحقائق عند السطح من الكثرة المتفرّقة، وإنّما يغوص إلى الأسباب

الجامعة التي تحكم تلك الكثرة، فيكون خلوصه إلى الحق الذي يبحث عنه أضمن، وتكون أحكامه أوفق، إذ العالم مبني بصفة جُملية على وحدة الأسباب، تبعاً لانبنائه على وحدانية الخالق لذاته المدبر لشأنه في منقلبات أوضاعه ومتغيرات أحواله.

إنَّ هذه الخصائص في منهجية التفكير هي الستي إذا اجتمعست في الأمّة ضمنت وحدهًا الثقافية في جانبها الفكري، وإذا ما تخلّفت عندها، أو تباينت بينها على مستوى الأجيال أو الأزمان أو الأوطان، آل أمرها في منهج حياهًا إلى التشتّت والتضارب، وعلى قدر ما يتخلّف منها أو يتفاوت يكون ذلك التشتّت والتضارب، إذ يصبح كلّ يفكّر بطريقة عناصة به مخالفة للطريقة التي يفكّر بجا الآخر، فتتعارض النتائج، وتتعارض تبعا لذلك الغايات والمشارب، وهو ما يؤذن بتصدّع في وحدة الأمّة أ

ومن مصداق ذلك ما نرى اليوم بين فئات الأمة من تضارب في الوجهة، بسبب التفرق في منهجية التفكير، ومثاله تلك الزمرة اليي تأثّرت بمنهجية الثقافة الغربية التي قامت في عمومها على انحصار الفكر في مجال النظر الماذي وانصرافه عن النظر الغيبي باعتباره في تلك الثقافة لا يغني شيئا في البحث عن الحقيقة، فاختلّت بذلك عندهم خاصية الشمول في النظر إذ استبعدوا منه المجال الغيبي، وأحدثوا بذلك نشازا في الوحدة في النظر إذ استبعدوا منه المجال الغيبي، وأحدثوا بذلك نشازا في الوحدة الثقافية للأمّة أخل بوحدها الاجتماعية، وآل بما في كثير من الأحيان إلى الصراع بين الفئات، فما ذلك إلا بسبب من التفاوت في منهجية الفكر.

أ راجع في هذه الحصائص الفكرية ودورها في وحدة الأمّة كتابنا: دور حرّية السرّاي في الوحـــدة الفكريـــة بـــين المسلمين: 43 وما بعدها (ط المهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا 1992)

ومن مصداقه أيضا ما نرى من فئات في الأمّة سقطت في منهجية أحادية النظر، فإذا هي لا تبحث في حقائق الشرع إلاّ من خلال وجهة النظر الواحدة والرأي الواحد والمذهب الواحد، وتعرض عن كلّ ما سوى ذلك من الآراء والمذاهب المقابلة، وإذا هي تسقط بسبب ذلك في الأحكام الجزئيّة التي كثيراً ما يعتريها الخطأ، كما تسقط في التعصب والانغلاق، فأحدثت بذلك نشازاً في ترابط النسيج الاجتماعي أوصل أحياناً إلى الصراع العنيف والفتنة المصدّعة لوحدة الأمّة.

ع - دحدة المبادئ السلوكية:

إذا كان السلوك العملي للأمّة في مباشرة الحياة هو الجزء المكمّل لمنهج التفكير ليتكوّن منهما معا معنى الثقافة كما أشرنا إليه سابقا، فإنّه كما تُحفظ الوحدة في منهج التفكير بتلك الخصائص الجامعة التي بيّناها، تحفظ أيضا وحدة السلوك العملي بجملة من المبادئ المشتركة التي إذا اجتمعت في أداء الأمّة لمهمّة الحياة كانت عامل وحدة جامعة بينها، وإذا تخلّفت أو تفاوتت داخلتها الفرقة وداهمها التشتّت. ولعل من أهم تلك المبادئ الموحدة للوجه العملي السلوكي من ثقافة الأمّة ما يتمثّل في المبادئ التالية:

أدلاً - دحدة السلوك المتعبدي: ومعناه أن تجتمع الأمّة في السلوك العملي على الشعائر التعبّدية للّه تعالى، فتلك الشعائر التي يتوجّه بما أفراد الأمّة جميعا إلى الله الواحد في نسق عملي سلوكي راتب دؤوب هي ضرب من ضروب ممارسة الحياة في نمط العلاقة بين الإنسان وخالقه، وهي بما هي قدر مشترك بين أفراد الأمّة في التوجّه الروحي وفي الممارسة

السلوكية، وبما هي ممارسة تعبّدية جماعية، فإنها تشكّل بذلك كلّه عنصراً مهما من عناصر الوحدة الثقافية الجامعة للأمّة على مستوى السلوك العملي، ألا ترى كيف أنّ المسلم إذا انتقل من أدنى العالم الإسلامي إلى أقصاه، ودخل مسجدا لأداء الصلاة شعر بأداء ذلك السلوك التعبّدي بوحدة قويّة مع من يؤدّيها معهم، وذلك بالرغم من اختلافهم معه في اللسان واللون واللباس وكثير من المظاهر، وليس ذلك الشعور إلا بسبب من الوحدة الثقافية الشاملة للأمّة بادية في وحدة السلوك التعبّدي التعبّدي.

قانياً دحدة السلوك الأخلائي: ومعناه ما تجتمع عليه الأمّة في التعامل بين بني الإنسان من سلوك أخلاقي يقوم على احترام كرامة الإنسان وحفظ حقوقه ودفع الظلم والحرمان عنه وأخذه بالحُسنى، فذلك النمط من السلوك العملي الذي يتعامل به المسلمون مع بني الإنسان كافّة هو عنصر أساسي من عناصر الوحدة الثقافية للأمّة، فيما هو سلوك متبادل بين أفرادها جميعا تورّثه الأجيال بعضها لبعض أصبح يمثل رابطة ثقافية موحدة للأمّة عبر الزمان والمكان، ألا ترى كيف أنّ المسلم ينتقل من قطر إلى قطر آخر من أقطار المسلمين مهما يكن قصيا، فيعامل بسلوك أخلاقي على النحو الذي وصفنا، فإذا هو يشعر بشعور من القربي لمن عاملوه تلك المعاملة وكانما هو بين أهله وذويه، وسرعان ما يجد نفسه مندمجا فيهم يمارس معهم الحياة في مختلف وجوهها كما كان يمارسها بسين أهله سواء بسواء، فما ذلك إلا بفعل تلك الوحدة في السلوك الأخلاقي التي هي عنصر من عناصر الوحدة الثقافية.

المع في هذه المعاني: حسن الترابي ــ الصلاة عماد الدين.

قالماً ـ دحدة السلوك الكوني: ومعناه ما تجتمع عليه الأمة مسن سلوك عملي في تعاملها مع الطبيعة تعاملا يقوم على استثمار مقدراة المادية من جهة، والرفق بها أن يصيبها الدمار أو التلوّث من جرّاء ذلك الاستثمار، فهذا الضرب من السلوك الكوبي هو السلوك السني يجمع المسلمين جميعا بحسب ما تقتضيه تعاليمهم الدينية، وهو بذلك يشكّل ثابتا من الثوابت الثقافية الموحدة للأمّة، إذ حينما يكون توجّه الجميع في التعامل مع الطبيعة توجّها مشتركا يقوم على مسلك مشترك في طرفي الاستثمار والرّفق، فإنّ ذلك يكون ممثلاً لعنصر وحدة ثقافية في مباشرة الحياة من خلال السلوك الكوبي، وهو ما يتبيّن جليّا بتصور مقابل لأمّة لا تربطها في سلوكها الكوبي رابطة، فإذا جماعة منها قاعدة عسن مباشرة الكون بالاستثمار أصلا، وإذا أخرى تنهش مقدّراته فحشا وتسدمرها تدميرا، فلا تقوم إذن بينها رابطة في هذا الشأن أ.

إنّ هذه العناصر الثلاثة من عناصر الثقافة في وجهها السلوكي العملي هي الممثّلة للمظاهر الأساسية للوحدة الثقافية للمسلمين في ذلك الوجه، فإذا ما كانت تلك العناصر متحقّقة في السلوك العملي للمسلمين كانت الوحدة الثقافية قائمة بينهم، وإذا ما تخلّفت أو تباينت زمانا أو مكانا أو أجيالا أذنت ثقافة الأمّة بالتشتّت، وأذنت جماعتها تبعا للذلك بالانحلال والتمزّق.

ولعل من مصداق ذلك ما نراه عبر التاريخ الإسلامي من تلازم أو شبه تلازم بين الوحدة الاجتماعية والسياسية وبين الاستثمار الكوبي

ا راجع في هذه المعاني كتابنا ــ قضايا البينة من منظور إسلامي.

الرفيق، ومن تلازم معاكس بين الفَرقة والفتن وبين السلوك المدمّر للبيئة الكونية على نحو ما جرى بإفريقية في القرن الخامس من دمار بيئي رافق قبائل الأعراب في فتنة هجومهم على القيروان، فما ذلك إلاّ دليل علمى أنّ وحدة الثقافة السلوكية إذا اختلّت في أيّ عنصر من عناصرها أذنت بانحلال في الوحدة الاجتماعية للأمّة.

وإذا جمعنا تلك العناصر من الوحدة الثقافية المتمثّلة في الخصائص الفكرية المشتركة إلى هذه العناصر من الوحدة المتمثّلة في مظاهر السلوك العملي المتعامل مع الخالق ومع الناس ومع الكون حصلت صورة متكاملة من الوحدة الثقافية للأمّة التي بها يكون القدر المشترك بسين أفرادها في المنهجية التي تمارس بها الحياة، والتي بها تحفظ وجودها الجماعي أن يناله التشتّت، وذلك القدر من الوحدة الثقافية على النحو الذي وصفنا هو الندي يمثّل أحد طرفي المعادلة في ثقافة الأمّة، تلك المعادلة الستي لا تنمسو حياهًا إلا من خلالها، فما هي عناصر الطرف الثاني من طرفيها الذي هو التنوع الثقافي؟

3- التنرَّع في ثقافة الأمَّة:

لئن كانت ثقافة الأمّة بالمفهوم الذي حدّدناه تقوم على عناصر مشتركة تجعل منها وحدة ثقافية لا تتغيّر عبر الزمان والمكان، وتحفظ وجودها كأمّة واحدة، فإنّ ذلك ليس معناه أنّ هذه الأمّة هي نسخ من الأفراد والجماعات متطابقة تطابقاً ثقافياً كما تتطابق نسخ الكتاب الواحد، بحيث يمارس الحياة جميع أفرادها وفتاها على ذات النمط في الفكر وفي السلوك معا، بل إنّ تلك الوحدة الثقافية التي شرحنا عناصرها

تقوم خصائص عامّة ومبادئ وأسسا كلّية في الفكر والسلوك، ولكنها خصائص ومبادئ وأسس تنفسح لأقلمار من التنوع في الأساليب والأدوات والكيفيات التي تمارس بها الأمّة الحياة، فإذا هي إذن ثقافة تقوم على أسس ومبادئ توحّدها، وعلى أساليب تندرج ضمن تلك الأسسس والمبادئ الموحّدة تتنوع بها من ظرف إلى ظرف ومن جيل إلى جيل ومن قطر إلى قطر، فيكون التنوع فيها محكوما بالأسس الموحّدة ومندرجا فيها.

وإذا كان هذا التنوع غير وارد فيما يتعلّق بالعامل الثقافي المتمثّل في المبادئ العقدية، إذ هي مبادئ ثابتة دائمة لا يطالها التغيّر بحال، فإن كلا من الجانب الفكري والسلوكي العملي المشكّلين لمفهوم الثقافة يطاله التنوع بأقدار متفاوتة في نطاق ما يوحدهما من الخصائص والمبادئ على غو ما نبيّنه تاليا.

أ- التنوع في الأساليب الفكرية:

إن الخصائص التي عرضناها سابقا كعناصر موحّدة لمنهجية الأمّـة الإسلامية في التفكير تنفسح لتنوّع في الأساليب التي يتمّ بهـا الــتفكير، بحيث يسلك العقل عند النظر في نطاق الشمولية والواقعيـة والنقديـة والتوحيد أساليب متعدّدة يتنوّع بها الأداء في البحث العقلي بــين زمــن وزمن ومكان وجيل وجيل ضمن المنهج العام بخصائصه الموحّـدة خلال تلك الظروف المتقابلة.

فالتفكير في نطاق الثقافة الإسلامية مهما يكن من تكيفه بالعامل العقدي الذي صبغه بصبغة تلك الخصائص التي ذكرناها، إلا أنه باعتبار كونه ممارسة زمنية لا بد أن يكون له نوع تأثّر بالمعطيات الواقعية الظرفية

التي تتنوع من ظرف إلى ظرف فيتنوع هــو أيضـا في الأدوات الـــتي يستخدمها والأسلوب الذي يسلكه بحسب تنوعها، فتنشأ مــن ذلــك الأساليب المتعدّدة في النظر العقلى في نطاق تلك المنهجية العامّة.

وعلى سبيل المثال قد يميل منهج العقل في التفكير الشرعي في ظرف ما من الظروف بعض الميل إلى التحكيم العقلي كما مالت فرقة المعتزلة والماتريدية ، في حين يميل بعض الميل في ظرف آخر إلى التحكيم النقلي كما مال أهل السنة من الفقهاء والمحدّثين. وقد يميل لسبب مسن الأسباب إلى تغليب الرخص على الشدائد كما مال تفكير ابن عبّاس، في حين يميل بعض الميل لسبب آخر إلى الشدائد كما مال تفكير عبد الله ابن عمر. وقد يميل في زمن ما بعض الميل إلى تغليب مقاصد النصوص على ظواهرها كما مال اجتهاد أبي حنيفة النعمان، بينما يميل في زمن آخر بعض الميل إلى تغليب الظواهر على المقاصد كما مال اجتهاد ابن حزم الظاهري، فتنشأ من ذلك كلّه أساليب في النظر العقلي إذا حاكمتها إلى الخصائص المنهجية العامة للفكر الإسلامي وجدتما تتوحّد بالاندراج تحتها الخصائص المنهجية العامة للفكر الإسلامي وجدتما تتوحّد بالاندراج تحتها جميعاً، وإذا قارنت بينها وجدتما متنوّعة في أساليبها.

وهذا التنوع الأسلوبي في التفكير ليس وليداً للاختلاف الطبيعي في الأمزجة الذهنية والنفسية بين الأفراد والجماعات فحسب، وإنما هو مؤسس على توجيه ديني أيضا لحكمة في تنمية الحياة سنشرحها لاحقا، والشاهد القريب على ذلك ما كان يربّي عليه النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أصحابه من التنوع في أساليب المعالجة الفكرية بحسب استعداداتهم من جهة وبحسب ما تقتضيه الظروف من جهة أخرى، نأيا في ذلك عن أن يصنع منهم نسخا متطابقة تنتج نفس النتائج لانتهاجها نفس الأسساليب،

وتلك السنة النبوية هي التي تمثّلها مالك بن أنس حينما رفض اقتراح أبي جعفر المنصور بأن يحمل الناس في الأقطار على أسلوبه في الاجتهاد ممــشّلا في كتابه الموطّأ، تاركا برفضه ذلك في المجال الاجتهادي فســحة لتنــوّع الأساليب في منهجية الفكر الاجتهادي الفقهي، وليس اختلاف المذاهب وتعدّد الفرق في الثقافة الإسلامية إلا مظهرا من مظاهر التنوّع في أساليب الفكر في نطاق المنهجية الجامعة بخصائصها الثابتة كما شرحناها.

ب- التنوع في أساليب العمل السلوكي:

كما كان التنوع قائما في أساليب التفكير ضمن وحدة المنهجيسة الفكرية الإسلامية، فإنه قائم أيضا فيما يتعلّق بالجانب السلوكي العملي من الثقافة الإسلامية ضمن وحدة المبادئ والأسس التي يقوم عليها ذلك السلوك كما شرحناها آنفا، وذلك التنوع لئن كان يضيق في مجال مسن مجالات السلوك كما في مجال التعبّد، ويتسع في آخر كما في مجال السلوك الكوني، إلا أنه يُعتبر سمة عامّة لثقافة الأمّة الإسلامية في العمل السلوكي لا تخطئه عين الناظر في كلّ زمان ومكان من وجودها.

إنّ السلوك العملي للأمّة لنن كانت توحده تلك المبادئ والأسس الثابتة فإنّه يقع في ظروف من الزمان والمكان متغيّرة، ولا بدد أن ينال تغيّرها ذلك من الأساليب التي يمارس بها ذلك السلوك وإن يكن في نطاق تلك المبادئ والأسس الموحدة، فيكون من ذلك إذن تنوع في أساليب السلوك العملي تثرى به ثقافة الأمّة ضمن وحدمّا الجامعة كما أثرت بتنوع أساليب الفكر ضمن المنهجية الموحّدة.

فإذا كان السلوك التعبدي على سبيل المثال سلوكا موحدا في الثقافة العملية للأمة على اختلاف الزمان والمكان، إلا أنه على ضيق ما ينفسح فيه من مجال التنوع في الأساليب لا يُعدم منها قدراً مهما يكن قليلاً، وذلك على نحو ما يبدو من ثنوع في أداء عبادة الصوم بسين مسن يعيش من المسلمين في مناطق يتمايز فيها الليل من النهار بأقدار من الزمن وبين من يعيش منهم في مناطق لا يكون فيها تمايز بينهما، وعلى نحو ما يبدو من تنوع في أداء فريضة الحبج بين من كان من المسلمين يفد إلى المشاعر على رواحل الحيوان وفي القلة من الجموع وبين من أصبح منهم يفد إليها على متون الطائرات في الحشود العظيمة من الناس التي تغص بهم المضايق ولا تكاد تسعهم الساحات.

وقد كان هذا التنوع في أسلوب الأداء التعبدي بله في سائر الأداء السلوكي تشريعاً نبوياً مقصوداً يبدو على سبيل المثال فيما أسس به النبي صلى الله عليه وسلم عن بصيرة بمستقبل الغيب الزمني فيما قد تقتضيه منقلبات أحواله من تنوع في أسلوب أداء عبادة الحجّ، وذلك حينما كان يسمح للحجيج في حجة الوداع بأن يمارسوا عبادهم على الأسلوب الذي يلائم أوضاعهم، حتى إنه ما سئل عن أسلوب منها إلا أجازه للسائل وأقرّه عليه أ، فما ذلك إلا إرشاد لأمّته بأن تنوع من أسلوب أدائها التعبدي بما تقتضيه ظروف الزمان والمكان في نطاق المسادئ والأسس العامّة التي لا ينالها تغيير.

ا راجع ذلك فيما يتعلَّق بحجَّة الوداع من كتب الصحاح.

وقد انبسط في هذا الشأن شأن التنوع في أساليب العمل السلوكي هي مجال فسيح بقاعدة أصولية مهمة في السلوك الاجتماعي والكويي هي قاعدة العُرف، فقد أصبح للعرف في الثقافة السلوكية للأمة حكم تتنوع به أساليب الأعمال بتنوع المكان، وتعاقب الأجيال في الزمان، فمهما تعارف الناس على أسلوب في التعامل الجماعي وجدوه أليق بأحوالهم لما تتحقق به من المصالح، ومهما تعارفوا على أسلوب في الاستئمار الكوين وجدوه أحفظ للحياة وأبلغ في التعمير من ملبس ومأكل ومسكن وآلة إنتاج إلا أتخذوه أسلوبا في مباشرة الحياة بالسلوك العملي إذا كان مندرجا ضمن الأسس والمبادئ الثابتة التي توحد ثقافة الأمة في جانبها العملي.

وليس ما أغرته الأمة الإسلامية من تراث ثري في التحضر تتنوع فيه أشكال العمران بين مكان ومكان وبين زمان وزمان، وتتعدد فيسه كيفيات الإنتاج للمآكل والمشارب والملابس بتغيّر الظروف، وتتمايز فيه أغاط التعامل الاجتماعي بين قطر إسلامي وآخر وبين فترة زمنية وأخرى إلا مظهرا من مظاهر التنوع الأسلوبي في السلوك العملي للأمّة يعبّر عسن التنوع الثقافي في نطاق الوحدة الجامعة، وقد كان للإمام الشافعي في هذا الخصوص تأسيس فقهي للثقافة العملية للأمّة عظيم الشأن، وذلك حينما استحدث مذهبا جديداً في التشريع العملي لمّا ارتحل من العراق إلى مصر، فقد رأى أنّ الكثير من وجوه الثقافة العملية في هذه البلاد يجب أن تغاير في أسلوبها ما كان عليه أهل العراق من أسلوب في الممارسة العملية في أسلوبها ما كان عليه أهل العراق من أسلوب في الممارسة العملية الشؤون الحياة، فما ذلك إلا بصيرة منه بتنوع أساليب الأداء في الثقافة العملية للأمّة ضمن مبادئها الموحدة الجامعة.

4- دور المعادلة الثقانية في تنبية الحياة:

أشرنا في صدر هذا البحث إلى أنّ معادلة الوحدة والتنوّع في كلّ المظاهر الكونية هي السبب الكبير من أسباب النمو والإغار ماديا ومعنويا، وأنّ التماثل المطلق وكذا التناقض المطلق في تكوين المظاهر الكونية لا يكون منهما في الأغلب الأعمّ إلاّ العقم والتوقّف عن النمو أو التراجع فيه. وهذا المعنى الذي يشبه أن يكون سنّة كونية عامّة يحكم أيضا ظاهرة ثقافات الأمم، ويشمل بالتالي ثقافة الأمّة الإسلامية، فهذه المثقافة إنّما بنيت على النحو الذي بيّنا من التوازن بين الوحدة من جهة وبين التنوّع من جهة أخرى من أجل أن تكون ثقافة منتجة منميّة للحياة، وبقدر ما يكون ذلك التوازن قائما فيها بقدر ما تكون قادرة على التنمية الإنتاج، فإذا ما اختلّ بالميل إلى أحد الطرفين نقصت قدرها على التنمية بقدر ذلك الميل.

إنّ الثقافة بما هي كما بيّناه المنهج في تحقيق الحياة بالفكر والسلوك هي العامل الأكبر في الإنتاج الحضاري في جانبه المادّي وفي جانبه المعنوي على حدّ سواء، إذ ليست الحضارة في أحد معانيها إلا غرة للثقافة ونتيجة من نتائجها، وذلك فيما يشبه النتائج العلمية التي يتوصّل إليها الباحث باعتبارها نتائج تظهر بالمنهج الذي يتبعه في بحثه، وكما يكون ذلك النتاج متأثّرا بتلك المنهجية التي يمارس بما الباحث بحثه في ثرائه وفقره يكون النتاج الحضاري لأمّة من الأمم متأثّرا بالثقافة التي تكون عليها في قوته وضعفه، وفي غوّه وتراجعه. والإنتاج الحضاري لأيّة أمّة مسن الأمهم لا يحدث ولا ينمو إلا بتحقق شرطين في منهجها الذي تمارس به الحياة.

أُرَّالُهُ مَا تَكُونَ بِهُ مُوحَدَةً في تلك الممارسة، بحيث يلتقي أفرادها وجماعاتما على وجهة واحدة في الفكر والسلوك، إذ ذلك هو الذي يضمن التفاعل الجماعي، ويؤسس القاعدة النفسية الجماعية التي ينبسط بها الأفراد بعضهم لبعض، وبذلك تلتقي الجهود على نفسس الوجهسة، فتصب في محصلة مشتركة تتراكم على التوالي فتنتج الضروب الحضارية مادّية كما المآكل والمشارب والملابس ومنشآت العمران، ومعنوية كما الآداب والفنون والقيم الاجتماعية. ولو كانت الأمّة على تناقض بين أفرادها وجماعاتما في منهج التفكير والسلوك، بحيث يفكّر كـل بطريقـة تخالف الآخر، ويتصرّف سلوكيا إزاء المجتمع والكون بما يناقض الآخـر، فإنَّ الجهود سوف يناقض بعضها بعضا، فتتوقَّف حركة الحياة الجماعيــة عن العطاء كما يتوقّف أيّ جسم عن الحركة حينما تتجاذبه قوى متقابلة. ولم تحدث في التاريخ حضارة نامية إلا من قبل أمّة التقت في منهج حياها على قدر مشترك يوحد وجهتها، فإذا ما انخرم ذلك القدر المشترك أذنت حضارها بالزوال.

وثانيهما ما ينفسح للأفراد والجماعات من حرّية في أساليب التفكير والعمل السلوكي في نطاق تلك الوحدة الجامعة، فتلك الحرّية هي التي تتيح الابتكار والتجديد والمراجعة، بما تتسيح للمواهب العقلية والقدرات العملية من أن تنتهي إلى مداها الذي يُسرّ لها، فإذا تلك الحصيلة الابتكارية التجديدية تنتهي إلى التعدّد في الأساليب والتنوّع فيها بما يحدث ثراء يكثر به الإنتاج ويتراكم، فيكون النمو الحضاري. ولو لم ينفسح للناس في نطاق الوحدة الثقافية للأمّة ذلك القدر من الحرّية الذي يكون به التنوّع في الأساليب لجمد الفكر على قوالب معيّنة، وكذلك

السلوك العملي، فلا يستطيع أيّ منهما أن يجاري متطلّبات الظروف المتغيّرة للحياة، فيتوقّف النموّ الحضاري. وينبئنا تاريخ الحضارات بأنه كلّما ساد التقليد في أمّة، ومنع أفرادها من حرّية الابتكار فحُملوا على النمط الموحّد من أساليب التفكير والعمل آلت سيرورها التاريخية إلى المحمود في الفعل الحضاري إن لم تؤل إلى التلاشي والاندثار.

ومعادلة الوحدة والتنوع في التقافة الإسلامية على نحو ما شرحناه، وهي المعادلة التي يصنعها المعتقد الديني، لمن شأها أن تحقّق في الأمّة ذينك الشرطين للنمو الحضاري كما بيّناهما، وهي لذلك الغرض أقيمت، ومن أجله رُبّت عليها الأمّة تربية قرآنية وتربية نبوية، وكلّما استقامت تلك المعادلة واتزنت حققت غرضها في النمو، وكلّما مالت إلى أحد طرفيها كان ذلك الميل ناقصا من نموها، حتى إذا ما بلغ نقطة الميل الكامل توقّفت الحياة الحضارية عن النمو، بل وآلت إلى السقوط.

فتلك الخصائص الفكرية التي شرحناها موحِّدة لثقافة الأمّة، وتلك المبادئ والأسس في السلوك العملي الموحّدة لتوجّهها في مباشرة الحياة الواقعية من شألها جميعا أن تحفظ قدراً من الوحدة في الكيان النفسي والمادّي للأمّة، فإذا هي أمّة يتجاوب أفرادها وجماعاتها بما يلتقون عليه من ذلك القدر المشترك في الفكر والسلوك، فيسود الانسجام والتعاون بينهم إذ الطريق واحدة والوجهة مشتركة، إذا ما فكروا فكروا بواقعية وشمولية ونقدية، فوجدوا أنفسهم على نفس الخطّ، وإذا ما عبدوا ربّهم أوتعاملوا فيما بينهم أو تفاعلوا مع الطبيعة المادّية فعلوا ذلك على ذات المنهج في السلوك، فسادت روح الشراكة بينهم، ونشأ من ذلك كلّه موكب

متجانس في الهيئة، موحّد في الوجهة، تتضافر جهوده في الأداء فتحقّــق النموّ الحضاري.

وذلك التنوع في أساليب الأداء الفكري والعملي مسن شسأنه أن يفسح لأفراد الأمّة وفئامًا مجالا من الحرّية يُمارس فيه التجديد للأساليب القديمة، والابتكار لأساليب جديدة لمواجهة ما يجدّ في منقلب الظسروف، والاستجابة لما يعرض من مستجد التحدّيات، فإذا لكلّ مشكلة جديدة حلّ يناسبها، ولكلّ تحدّ استجابة تردّه بحسب طبيعته، وتتراكم من ذلك كلّه الحلول المنتجة، والمسالك المثمرة، وتتراكم بتراكمها النتائج والثمار من الآراء والأفكار والعلوم والفنون والآداب التي هي ليست في حقيقتها إلا حلولا فكرية لمشاكل الحياة وتحدياهًا، وتتراكم النتائج والثمار مسن وسائل العيش المادّية مأكلا ومشربا وملبسا ومركبا ومسكنا ووسسائل إنتاجية، وهي ليست في حقيقتها إلا حلولا عملية لمتطلّبات الحياة المادّية، ومن هذا وذاك تنمو حياة الأمّة، ويثرى كسبها الحضاري في وجوهه المختلفة.

وفي مقابل ذلك فإنه لو مالت المعادلة إلى أحد الطرفين لتوقفت الحياة عن النمو، إذ لو تشتّت منهجها في الفكر والسلوك، فكان لكل فرد أو لكل فئة قليلة منهج خاص يخالف منهج الآخرين، كأن تتوزّع المناهج الفكرية بين واقعي وتجريدي، وبين شمولي وجزئي، وبسين نقدي وخطّي، أو تتوزّع مناهج السلوك على نحو ذلك من التناقض، لو وقع ذلك لأفضى الحال إلى فقدان الوحدة التي تلتقي بها الأمّة على نفسس الوجهة، ولتشتّت الجهود بين مشرّق ومغرّب، فتكون الحصيلة حصيلة

أفراد لا حصيلة أمّة، وحصائل الأفراد لا تصنع الحضارات ولا تنمّيها، وإنّما تصنعها وتنمّيها حصائل الأمم من الجهود الفكرية والعملية.

وكذلك الأمر لو مالت المعادلة الثقافية إلى الطرف الثاني، إذ لـــو توحد منهج الأمّة في الفكر والسلوك على ذات الخصائص والأسسى، ولكن فُقدت الحرية التي يكون بها الابتكار والتجديد، ففُقدا بفقداها، وانتهى الأمر إلى جمود في أساليب الفكر والسلوك، فأصبح الجديد مــن التحدّيات والمشاكل يُواجه بالقديم من الأساليب، أو لا يُواجه لا بقـــديم ولا بجديد، وأصبح الطَّارف من متطلّبات الأمّة في أفرادها وفي هيئتها الاجتماعية لا يُلبّى بمبتكرات الاستجابة، لو كان ذلك لتوقّفت الأمّــة في إنتاجها الفكري والعملي، ولانكفأت على ما هي عليه من حال في ذلك تجترَه حتى تبليه، فيتوقّف نموّها الحضاري، بــل تبـــدأ رحلـــة التراجـــع والهبوط، إذ هكذا سنَّة الحياة إن لم تتنوَّع أساليب المواجهة للمتطلُّبـات النظري لدور المعادلة الثقافية بين الوحدة والتنوّع في تموّ الأمّة مصـــداق من السيرورة الثقافية في تاريخ الأمّة الإسلامية في كلّ من طرفي الاثمار والإقفار في العطاء الحضاري والثراء التراثي نتيجة لاستقامة تلك المعادلة بتوازن الوحدة والتعدّد، أو انخرامها بالميل في أحد ذينك الطرفين.

5- معادلة الوحدة دالتنوع تاديخية.

شهدت المعادلة الثقافية بين الوحدة والتعدّد في تاريخ الأمّة الإسلامية منعرجات عدّة، فقد عرفت الاستقامة والتوازن أحياناً، وعرفت الاخـــتلال والميل أحيانا أخرى، وفي كلا الحالين أفضى وضعها إلى نتائجه المنطقية المترتبة

عليه من نمو الحياة وتقدّمها أو إقفارها وتوقّفها وتقهقرها، وكلّ جهد إصلاحي لشأن الأمّة يروم إلهاضها من تخلّفها، ودفعها إلى الشهود الحضاري ينبغي فيما نحسب أن يعالج من بين ما يعالج معادلتها الثقافية، فيقدر مدى استقامتها وميلها، ويعمل على ردّها إلى نصابها المتوازن، لتثمر في حيامًا نموا، وتحقّق كسوبا حضارية.

أ- السيردرة التاريخية لمعادلة الوحدة دالتنوع:

أحدث الدين الإسلامي بمبادئه العقدية ثورة ثقافية مشهودة، حيث بني أمّة تمارس الحياة بمنهج في الفكر والسلوك تتوحّد خصائصه الفكرية ومبادئـــه السلوكية على محاور جامعة كما شرحناه سابقا، وعلى تلك المحاور الجامعة انبنت ذهنية الأمّة ذهنية شمولية واقعية نقدية، وانبنت مسلكيتها مسلكية تعبِّدية أخلاقية ارتفاقية، فكان بتلك الوحدة الثقافية الجامعــة يتجــاوب أدبى مسلم في المغرب مع أقصى مسلم في المشرق، يلتقي الجميع على صعيد نفسي سواء، وعلى كيفيّة في النظر متجانسة، وعلى تعامل أخلاقي اجتماعي موحّد، فإذا المسلم ينطلق في رحلته من ديار الأندلس يجوب الأصقاع حستى يبليغ السند، وهو يشعر أنه أينما حلُّ يحلُّ بين أهله، فيعلُّم ويتعلُّم، ويزوَّج ويتزوَّج، ويمارس الحياة بكلِّ أشكالها دون أن يجد نفسه غريبا، إذ خصائص الفكر هــــي ذات الخصائص، ومبادئ السلوك هي ذات المبادئ، وبذلك يزداد في رحلته نموًا في نفسه ويزداد إنماء لغيره، وتتوحَّد جهوده بسبب تلك الوحدة المنهجية مع جهود غيره، وتتجه الأمّة كلّها ذات الوجهة فيقوى عطاؤها ويثرى بسبب من ذلك التوحد المنهجي.

ولكن في نطاق ذلك التوحد المنهجي في خصائصه وأصوله انفسح للأفراد والجماعات مجال من الحرّية تعدّدت فيه الأساليب وتنوّعت، فكانست المستجدّات في حياة الأمّة اجتماعية واقتصادية وعسكرية تواجه باجتسهادات تتنوّع أساليبها بما تقتضيه طبيعة تلك المستجدّات، فتثمر حلولا من الأفكسار والآراء والإنجازات العملية المتنوّعة تراكم بعضها مع بعض فأصبحت تراثا ثريّا من العلوم والآداب والفنون ومنشآت العمران، وقد تمثّل ذلك التنوّع فيمسا زخرت به الأمّة من المذاهب الفقهية والعقدية، ومن الفرق والجماعات، ومسن أساليب العمارة والفن، ومن ضروب الصنائع في الملبس والمأكل والمسكن والآلة، ثمّا هو إن نظرت إليه من جانب التنوّع ألفيت فيه تمايزا في الأسلوب، وإن نظرت إليه من جانب التوّع ألفيت على ذات الخصائص والأصول 1.

وقد استمر أمر الأمة على هذه الحال طيلة قرون خمسة أو ستة، تقوم ثقافتها على تعادل بين الوحدة في الخصائص الفكرية والمبادئ السلوكية العملية والتنوع في أساليب النظر والعمل، فإذا هذه الثقافة تثمر كسبا حضاريا هو زبدة الحضارة الإسلامية وخلاصتها، وإذا هي تنمي الحياة في مختلف وجوهها علوما وآدابا وفنونا وأوضاعا اجتماعية واقتصادا وعمرانا، حتى إن مدلول الحضارة الإسلامية أصبح يعني في أعراف الباحثين الحضارة الإسلامية أصبح يعني في أعراف الباحثين الحضارة التي أنتجتها ثقافة الأمّة في تلك القرون، وكل ما جاء بعدها ليس إلا تابعا لها ومتفرّعا عنها.

أراجع في مظاهر الوحدة في الحضارة الإسلامية: إسماعيل الفاروقي ــ جوهر الحضارة الإسلامية (بحــث ضــمن كتاب: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، ج2 نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1981).

وبعد تلك القرون الزاهرة بالنمو الحضاري بدأت رحلة الميل في معادلة ثقافة الأمّة إلى طرفها الأول حينا، وإلى طرفها الثاني حينا آخر. ولعل رحلة الميل تلك كانت بدايتها لما داخل العامل العقدي من الدواخل ما شاب صفاءه بكدر، فقد خالطت معتقدات الأمّة مفاهيم ليست من طبيعتها ولا من مقتضيات مواردها من الوحي، وذلك من مثل ما شاب التوحيد من تشبيه وتجسيم، وما شاب القدر من تواكل، وما شاب الإيمان بالآخرة من إرجاء، فلمّا تغيّر العامل بعض التغيّر، وهو ما تمثل من بين ما تمثل في ميل المعادلة الثقافية للأمّة، إذ تلك المعادلة ليست كما شرحناه إلا مصنوعة بالعامل العقدي.

ولعل الميل الأكبر الذي حدث في معادلة الثقافة الإسلامية بعد قسرون توازنها كان متمثلا في الاضطراب الذي أصاب طرفها الثاني، الذي هو التنوع في أساليب الفكر والسلوك، فقد بدأت الثقافة الإسلامية منذ القرن الخامس تنحو تدريجيا منحى النمطية والاجترار في أساليب الفكر والسلوك معا، وهو ما بدا جليًا في تراجع الحركة الاجتهادية وهي مجُلّى التنوع المفكري إلى أن استقر الأمر على الجمود والتقليد، كما بدا أيضا في تراجع الحركة الإبداعية في طُرُز العمران المادي حتى استقر الأمر على ما يشبه النسج على المنوال، والنسخ لما كان.

وحينما صاح الإمام الغزالي أواخر القرن الخامس بـ " إحياء علـوم الدين " محتجًا على ما أصاب ثقافة الأمّة من جمود رآه كأنما هـ و مقدّمـة للموت، لم تكن صيحته بذات أثر يذكر في تعديل الميل بأن يعود التنـوع إلى نصابه، بل تواصل ذلك الميل استفحالا عبر القرون، وتواصل معـه قصـور الثقافة الإسلامية عن أن تنمّي الحياة وتثمر الحضارة، حتى انتهى الأمر إلى حال

من النكوص والتدهور أصبحت فيها الأمّة في وضع من الهزال الحضاري بالغ الأثر في قدرها على البقاء بله النمو والعطاء، فتداعت عليها الأمسم كما تتداعى الأكلّة إلى قصعتها، وغشيتها غاشية الاستعمار الذي حلّ بها خالال القرن التاسع عشر الميلادي.

ولمّا بدأت الأمّة الإسلامية تتعافى من الوضع الاستعماري بدفاع مسن عقيدها لا من كسبها الحضاري، وظُن أنها ربّما واتتها فرصة لتعديل ميلها الثقافي في اتّجاه استعادة التنوّع فيما جمد من أساليبها على السنمط الواحد، بدأت رحلة لها ثانية في ميل معادلتها الثقافية، ولكنّه ميل في اتّجاه معاكس، فهي كانت قد اتصلت خلال استعمارها بكسوب ثقافية من المستعمر الغربي، غشيها منه غزو ثقافي كما غشيها الغزو العسكري والسياسي، وانجلى الأمرع على أنّ عناصر الوحدة في ثقافتها التي صمدت عبر تاريخها أصابحا الخلل، فأصبحت ثقافتها لئن انصلح أمرها بعض الانصلاح في طرف التنوّع باستئناف خركة الاجتهاد الفكرية والعملية، إلاّ أنّ قاعدها الموحّدة شقها الاختلاف، فأصبحت الأمّة كأنّما هي أمم مختلفة لا تصدر عن أصل واحد.

لقد اضطربت في ثقافة الأمّة تلك الخصائص الفكرية والمسادئ السلوكية الموحّدة، فإذا هي موزّعة بين مستصحب لتلك الخصائص والمسادئ مهما يكن قد شابها من عهود الانحطاط، وبين متأثّر بخصائص الفكر الغربي ومبادئه في السلوك. وقد كرّست تلك الشقوق الثقافية ما انتهى إليه أمر الأمّة من تشتّت سياسي مزّق وحدها الاجتماعية، فساد فيها وضع الانعزال بعضها عن بعض، وانخفضت بينها درجة التعارف إلى ما يقارب الصفر، ولم يعد يلقّح بعضها بعضا، ولا يعضد طرف منها الآخر، وانتهى أمرها إلى شتات ثقافي، بعضه مشرّق وبعضه مغرّب، وهو شتات لا يُلحظ في جسم الأمّدة ككللً

فحسب، وإنّما يُلحظ أيضا في ذات الفرد الواحد من أفرادها، إذ تُلفيه في وضعه النفسي والذهني يسلم نفسه في شق من شؤنه عبادة لربّه، ويُسلمها في شق آخر طاعة لقانون من وضع البشر، فتذبذب فكره واضطربت خصائصه في النظر، كما تذبذبت أعماله واضطربت مبادئها، سواء في تعامله الاجتماعي أو في تعامله الكوبي 1.

وكما كانت رحلة الميل الثقافي التي بدأت بعد القرن الخامس متمثّلة في المحتلال التنوع مؤذنة بتدهور عجزت فيه الأمّة عن مواصلة النمو وإثراء الحياة بالعطاء الحضاري، فقد كانت الرحلة الثانية في الميل الثقافي التي بدأت بتأثير استعماري عائقا دون نهضتها من وضع الكبوة الحضارية التي هي واقعة فيها منذ قرون، إذ ها هي على تعدّد صيحات الإصلاح التي أطلقها المصلحون منذ الإمام محمد بن عبد الوهاب إلى هذا اليوم لم تستطع أن تعاود وضع النمو والإنتاج الحضاري، بل هي ما زالت في حياها عالة على غيرها، تستورد أغلب ما كلها وملابسها من وراء البحار بله مراكبها وآلات أعمالها.

إنّ ذلك الحلل في المعادلة الثقافية الذي فُقدت فيه وحدة الخصائص الفكرية والمبادئ السلوكية هو فيما نحسب من أهم عوامل العطالة الحضارية للأمّة إن لم يكن أهمّها، ولا يكون لها نهوض إلاّ بتعديل الميل في ثقافتها بإعسادة التوازن بين الوحدة والتنوّع إلى نصابه الذي يكون به استئناف النموّ والعطاء.

أراجع في هذا التشقت النقافي وأثره النفسي والحضاري على الفرد والمجتمع: محمد الفاضل بسن عاشـــور ـــ روح
 الحضارة الإسلامية:40 وما بعدها رط المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا 1981)

ب- إصلاع المعادلة الثقافية:

ليس الإصلاح الثقافي في شأن الأمم بالأمر السهل كما يتصور كثيرون؛ ذلك لأنه تشكيل لمنهج جديد في التفكير وفي السلوك، وتشكيل المنهج لا يتم إلا على تطاول من الزمن، وتدرّج في التغيير، ولكن في خصوص الأمّة الإسلامية مهما يكن الإصلاح الثقافي فيها عملا شاقًا متطاولا شأن كلل إصلاح ثقافي، إلا أنه عند التحقيق يتبيّن أنه أيسر ثمّا يظن لو توفّرت الإرادة العازمة والعمل الجاد الدوّوب؛ وذلك على الأقل لسبين اثنين:

أوّلهما، أنّ الأمّة الإسلامية مرتبطة ثقافتها بعقيدها، فتلك العقيدة هي المشكّل الأكبر بل الأوحد للثقافة، إذ هي الموجّهة للحياة كلّها تصورا وسلوكا، وذلك بمقتضى ما بنيت عليه من الشمول في الحكم على أفعال الإنسان، فيكون في إصلاح عقيدها بالتصحيح إصلاح لثقافتها، وهو عامل يسر في الإصلاح الثقافي. وثانيهما، أنّ الثقافة الإسلامية توطّدت في الأمّة قرونا طويلة، وهي وإن اختلّت معادلتها إلاّ أنها لم تزايلها بكلّ عناصرها، بل بقي منها مخزون في الضمير الجمعي للأمّة يمكن استنهاضه، فيكون قاعدة الطلاق ميسرة للإصلاح.

وأوّل منطلق في سبيل تعديل الثقافة الإسلامية لتتوازن فيها الوحدة والتنوّع هو إصلاح شأن العقيدة التي هي العامل الحاسم في تشكيل الثقافة، ففي عقيدة المسلمين كثير ثمّا يحتاج إلى تصحيح، وذلك من مثل الإيمان ففي عقيدة المسلمين كثير ثمّا يحتاج إلى تصحيح، وذلك من مثل الإيمان بوحدانية الله تعالى، فقد انحسر هذا الإيمان عند كثيرين عن بعض مجالات الأساسية، وخاصة منها مجال الحكم على أفعال العباد، فقد فشت في الأمّة الأساسية، وخاصة منها مجال الحكم على أفعال العباد، فقد فشت في الأمّة بين فكرة العلمانية التي لا تعترف لله بحكم في شأن العلاقات الاجتماعية العامّة بين

الناس، وذلك تحريف صارخ لوحدانية الله تعالى في حكمه على العباد أن يطيعوا أوامره ونواهيه في كلّ شؤولهم العامّة والخاصّة. ومن مشل الإيمان بالقدر، فقد داخله التواكل والقعود عن السعي بما وقر في بعض النفوس من أنّ في المكتوب من عمل الإنسان ما يزهّد في الكسب. ومن مشل الإيمان بالآخرة في الحساب والجزاء، فقد داخل ذلك ضروب من الإرجاء ظُنّ فيه أنّ النيّة وحسن السريرة وحبّ الخير يغني يوم الحساب عن كلّ شعائر التعبّد وتحديدات الشريعة.

وحينما تنصلح عقيدة الأمّة بتصحيح المفاهيم كما جاءت في منصوص الوحي بعيدا عن تعقيدات الصنعة العقلية الجدلية التي صيغ بها علم الكلام، فإنّها ستبدأ عملها في الإصلاح الثقافي، إذ ستتكيّف العقول في النظر بحسبها كما تكيّفت في بادئ الأمر من تاريخ الأمّة، وستتكيّف الأعمال السلوكية وفق مقتضياً هما تكيّفت في السابق، ومن ثمّة تبدأ وحدة المنسهج الفكري والعملي تلتئم من جديد بعدما اختلّت فتشتّت المسلمون فيها. فتصحيح التوحيد عقيدة يفضي إلى خاصية التوحيد في النظر منهجا فكريا، وإلى التوحيد في الأعمال سلوكا، وكذلك الشأن في كلّ إصلاح عقدي، فإنّه يفضي إلى إصلاح منهجي فكري وسلوكي، إذ العقيدة محتوى، وعلى النحو الذي يكون عليه المختوى يتشكّل الظرف الذي يكتويه.

ومن أهم ما يصلح ثقافة الأمّة ويعدّل ميلها إحياء روح الوحدة بين المسلمين أمّة جامعة، فقد أصاب هذا المفهوم في النفوس شرخ عميق تصدّعت به الثقافة المشتركة فأصبحت ثقافات أو مشاريع ثقافات تنحو نحو الغرب تارة ونحو الشرق تارة أخرى، وإحياء روح الوحدة بين الأمّة ينشيئ في الأذهان معاني الامتداد والمشاركة والتعاون على البرّ والتقوى، فتنفسح في النفوس

مجالات رحبة تستوعب بالقبول كافّة الأمّة، وتنبسط للعقول سعة في النظر تخرج بها من ضيق الانتماء للوطن بمعناه الضيّق، وتنفتح للأعمال مجالات فسيحة يثري بها بعضها بعضا، فإذا الحصيلة من كلّ ذلك وحدة فكريسة ووحدة سلوكية بين أفراد الأمّة مكيَّفة بوحدة العقيدة، وهو ما من شانه أن يعدّل الميل الذي أصاب المعادلة الثقافية للأمّة، بإرجاع التوازن بين الوحدة والتنوّع إلى نصابه المثمر.

ولعل من أهم ما وضعه الله تعالى في شعيرة الحج من حكمة، ما تحققه هذه الشعيرة من وحدة ثقافية بين المسلمين، فهي كأنما هي تعهد سنوي دائم لأحوال الوحدة الثقافية بينهم، يؤكّد ما هو مستقر منها، ويجبر ما قد يداخلها من خلل، وذلك لو أدرك المسلمون هذه الحكمة حق الإدراك، وعملوا على تمثّلها والاتعاظ بها، وتعهدوا أمرهم بمقتضاها، فإنهم لو فعلوا لشهدوا مسن موسم الحج منافع كبيرة لهم، كما هو مثبت في قوله تعالى: ((وَأَذُن في الناس بلحج يأتُوك رجالاً وعلى كلِّ ضامِر يأتين من كلٍّ فحج عميق ليشهدوا منافع لهم)) (الحج/21_28)، ومن أعلى هذه المنافع فيما نحسب هي منفعة الوحدة الثقافية بين المسلمين.

إنّ التقافة الإسلامية فيما تقوم عليه من معادلة الوحدة والتنوّع، هي التي أثمرت ذلك التراث العظيم المتمثّل في الحضارة الإسلامية بأكملها، وهي التي صبغته بصبغتها في كلّ من أوضاعها التي كانت فيها تلك المعادلة معتدلة أو مائلة، ففهمه حقّ الفهم لتبيّن ما كان فيه من اعتدال أو ميل في سبيل أن يُتَخذ منطلقا لإثراء الحياة المستقبلية يتوقّف إلى حدّ كبير على تلك التقافة في

انبنائها نظريا على معادلة الوحدة والتنوّع، وفي السيرورة التاريخية لذلك البناء من حيث الاعتدال والميل.

الغصل الثاني

مبادئ أساسية في تقويم التراث

تمهید :

نعني بالتراث الإسلامي في هذا المقام ما تناقلته أجيال الأمّـة مسن العلوم والمعارف نظرية وتطبيقية في مختلف حقول المعرفة النظرية، ومختلف مجالات التطبيق في الحياة العملية تما هو من كسبها الاجتهادي في التديّن بالدّين الإسلامي : فهما لأحكامه ومطلوباته الجُرّدة ، وتتريلا لها على واقع الحياة في مناحيها المختلفة، أخذا بعين الاعتبار في هذا المفهوم لكون كلّ العلوم النظرية والعملية التي أنتجها المسلمون تدخل ضمن مفهـوم التديّن، باعتبار أنّ كسبها إنّما كان بداعية من الدّين، فهي بوجـه مـن الوجوه إنّما هي أفهام للدّين أو تطبيقات له، وذلك ما عناه ابن تيميّة في الوجوه إنّما هي أفهام للدّين أو تطبيقات له، وذلك ما عناه ابن تيميّة في

تعميمه لمفهوم العلوم الشرعية على جميع العلوم النقلية والعقلية إذ يقول: " إنّ الشرعيات [من العلوم] ما أخبر الشارع بها، وما دلّ الشارع عليه ينتظم جميع ما يُحتاج إلى علمه بالعقل" 1.

وهذا المعنى للتراث يخرج من مفهومه ما تناقلته الأمّة من السوحي متمثّلا في نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف ، فذلك إلمسا هسو موروث عن الأجيال السّالفة بمجرّد الرّواية والنقل ، ولسس موروث العجار ه كسبا اجتهاديا؛ إذ هو وحي إلهي مستعل على الإنسان ، وليس له فيه من مدخل سوى تلقّيه وفهمه والعمل بمقتضياته. وربّما خرج مسن مفهوم التراث أيضا ما وقع عليه إجماع الصحابة من المفاهيم والتطبيقات الدينية، فهو أيضا يُعتبر مُلحقا بالوحي في ثباته وديمومته بحيث لا يمكن أن يطرأ عليه التغيير بالنظر اللاّحق من المجتهدين .

وإذا كان للتراث في سير الأمم بصفة عامة موقع خطير في توجيه الحياة ، فإن التراث الإسلامي كان له في حياة المسلمين من الموقع الموجّه لحياهم ما لم يكن لتراث أية أمّة أخرى؛ وذلك لما هو مصبوغ بمن صبغة دينية على اختلاف فروعه وتنوّعها كما ذكرنا آنفا؛ إذ تعاليم الدين الإسلامي كما هو معلوم شهولية في تناولها بالبيان لحياة الإنسان ، فكان بذلك تفاعل الأجيال اللاّحقة بتراث السالفة تفاعلا للعنصر الديني فيه موقع مهم، باعتبار تلك الصبغة الدينية للتراث .

وقد كان لما تعرّضت له الأمّة الإسلامية من التحـــدّيات الثقافيـــة العاتية قديما وحديثا أثر بيّن في الطّريقة التي تمّ بما تعامـــل أجيالهـــا مـــع

التراث؛ إذ التحدي النّقافي يستهدف أوّل ما يستهدف في غـزو الأمـم تراثها ، فتكون إذن وقائع المعركة دائرة بعنف على سـاحته: اسـتهدافا لتحطيمه من قبل الغزاة؛ إذ ذلك هو المدخل الأمثل لتحطيم كيان الأمّة، واستعصاما به للدّفاع عن الذّات الثقافيّة من قبل المتعرّضين للغـزو، إذ ذلك هو الحبل الجامع لكيالها. وكلّما كان التحدّي الثقـافي المسـتهدف ذلك هو الحبل الجامع لكيالها. وكلّما كان التحدّي الثقـافي المسـتهدف لأمّة من الأمم أعنف كانت آثار المعركة على ساحة تراثها أبلغ في طوفي الاستعصام والاستهداف جميعاً .

ولعل الغزو الثقافي الذي تتعرّض له الأمّة الإسلامية في العصر الحديث هو الغزو الأعنف الذي تتعرّض له في تاريخها كمّا وكيفا؛ ولذلك فقد كان أثره في ساحة التراث بليغا من حيث الموقف الله المسلمون في التعامل معه تأثرا بهذا الغزو سلباً وإيجاباً ، وهو الموقف الذي شابه بسبب ذلك كثير من الخلل الذي يحتاج بالغ الحاجة إلى المراجعة والتصحيح في سبيل موقف يقوم التراث تقويماً صحيحاً، ويوظفه توظيفاً فاعلاً في الحفاظ على كيان الأمّة من جهة، وفي الدّفع إلى حركة النهضة الحضارية المبتغاة من جهة أخرى.

والمتأمّل في الواقع الذي يجري عليه التعامل مع التراث اليوم يجد أنه بفعل التحدّي الثقافي الرّاسب من الماضي والمستشري في الحاضر يشبه أن يكون في اتّجاهاته المختلفة مائلاً إلى أحد طرفين يجانب كلل منهما العدل ، فيبوء بسبب ذلك الميلان بقصور في الانتفاع بالتراث ، ويفوّت توظيفه توظيفاً فاعلاً في تنمية الحياة الإسلامية .

أمّا أحدهما، فهو نزوع شق من المسلمين إلى الاستهتار بالتراث والعمل على تجاهله وإقصائه، وذلك بحسبان أنه قد تجاوزه الزمن، فلم يبق فيه من عناصر القوّة ما يساعد على بناء الحياة المتحضرة ، بل لعلّم أصبح يمثّل عائقا دون ذلك البناء، ذهابا بعد ذلك من قبل بعض همؤلاء إلى زعم التعامل المباشر مع أصول الوحي من قرآن وحديث، وذهابا من قبل آخرين إلى التجاوز لهذه الأصول كما كان التجاوز للتراث، والعمل على بناء الحياة على محض التدبير العقلي .

وأمّا الشائي، فهو نزوع إلى التشبّث بالتراث فيما يشبه موقف التقديس الذي يفضي إلى التقليد لما فيه من الأفهام والاجتهادات دون أن يكون حقّ للمراجعة والنقد والاختيار، وذلك بدعوى التصدّي للخطر الخارجي اعتصاماً بالموروث على ما هو عليه في سبيل الحفاظ على الذات الثقافية المتعرّضة للتلاشي برياح الغزو التقافي العاتية القادمة من الغسرب تارة، وبدعوى أنّ الحقّ في فهم الدّين وتطبيقه لا يجاوز بحال ما تضمّنه تراث الأوائل من الأفهام والتطبيقات تارة أخرى .

والميلان إلى هذين الطرفين المتقابلين يفوّت المصلحة الحقيقية في الاستفادة من التراث بما ينهض بحياة المسلمين، وهو ما يدعو إلى قيام ثقافة عدل في التعامل مع هذا التراث، وهي ثقافة من شالها أن تجعل الذّهنيّة الإسلامية تتعامل معه في سبيل تقويمه وتوظيفه تعاملا يقوم على مبادئ أساسية تستمد حقيقتها من الموقف الشرعي إزاء اجتهادات السالفين من جهة ، ومن المصلحة العملية التي تحققها تلك الاجتهادات السلية في تنمية الحياة من جهة أخرى، تجاوزا في ذلك لكلّ الاعتبارات السلية

المترسبة من تأثيرات الغزو الثقافي، ومن ردود الأفعال المغالية في التحوّط من ذلك الغزو على حدّ سواء. ونحسب أنّ من أهمّ المبادئ المحققة لهذه الثقافة العدل ما نبيّنه تاليا في أسس أربعة .

1 - شرعية التخيس

إنّ التراث الإسلامي متمثّلاً في جملة المعارف والعلوم النظريّة والتطبيقيّة التي تراكمت في المخزون الثقافي للأمّة منذ عهد الرسالة يمكن اعتباره شرحاً وتطبيقاً للتعاليم الدينيّة التي جاء بها الإسلام كما ألحنا إليه آنفا؛ وذلك لأنّ هذه التعاليم تناولت بالبيان والتوجيه كلّ مناحي الحياة. وبناء على ذلك فإنّ كلّ حركة إسلاميّة في بناء الحياة نظريّاً وعمليّاً كانت ناشئة بالدّاعي الدّيني، ومستجيبة لمقتضياته، ومن ثمّ كان التراث كلّه مصبوعاً بصبغة دينيّة بصفة مباشرة أو غير مباشرة ، سواء في ذليك العلوم العينيّة بالمعنى الخاص أو العلوم العامّة والفنون ومظاهر العمران 1.

وهذا الوضع الديني للتراث الإسلامي يلزم المسلمين باحترامه وتكريمه، وذلك باعتباره أفهاماً وتطبيقات للدين الذي هو قوم الحياة كلها ، وتلك سنة درجت عليها أجيال الأمّة منذ القديم، وهو ما يبدو في الاحترام الذي يحظى به كلّ مشتغل بالعلم، بل الاحترام المترسب في الضمير الجمعي لكلّ ما هو مكتوب على ورق باعتباره رمنزاً للتراث الذي اقترن في الأذهان بالتدوين على الورق .

إلاّ أنّ هذا التراث الإسلامي لئسن كان محلاً للاحترام والتكريم كما تُوجَه الأخلاق الإسلامية، وكما ترسب في ضمير الأمّـة، فإنه في ميزان التقدير الدّيني ليس بملزم الاتباع على سبيل أن يكون الاجتهاد التراثي في أيّ مجال من المجالات موجباً للتّقيّد به في الفهم أو في العمل، والوقوف عند مقتضياته في كشف الحقائق وتوجيه السلوك، بهل هو متّصف في ذلك بالإباحة الشرعية المخوّلة للنّظر فيه بالدرس والتقد والامتحان ليؤخذ منه ويرد وفق ما يقتضيه ميزان الحق ، وما تستلزمه مصلحة الأمّة. وإنّما تنتفي الإلزاميّة الدينيّة للتّراث في التّقليد والاتباع لمبرّرات عدة ، لعل من أهمها ما يلى:

أ ـ فردية التكليف بالدين؛ إنّ التكليف في المفهوم الإسلامي هو تكليف مباشر للإنسان، فكلّ مكلّف خوطب بالقرآن والحديث على أساس أن يتفهّم المطلوب فيهما بنفسه ، وأن يترّله في السلوك بذمّته الفرديّة دون أن يكون في هذا وذاك واسطة من الآخرين، لا من الحاضرين ولا من الماضين. وأمّا عدم القدرة على الفهم والتطبيق المباشرين من قبل بعض المكلّفين فإنها حالة استثنائيّة تُعالج الضّرورة فيها بقدرها من الالتزام بتقليد العلماء والالتزام باجتهاداهم دون أن ينقلب الاستثناء إلى أصل يوجب الالتزام بالتراث على وجه العموم. وعلى هذا المعنى يكون إذن رأي من يُلزم باتباع التراث إلزاما دينيّا غير مستند إلى حجة شرعيّة ، بل إنّ الحجة الشرعيّة هي في جانب الإباحة والتخير أ.

راجع كتابنا : فقه التديّن ــ 53.

ب - طنية النصوص الدينية: إنّ نصوص الوحي شطر

كبير منها يتصف بالظنية في ثبوته أو في دلالته أو فيهما معا؛ ولذلك فإن وجوه الأفهام فيه غير مقطوعة التحديد، وكذلك فإن الوجوه التطبيقية تخضع للمقاصد الشرعية المنتهية إلى تحقيق مصلحة الأمة باعتبار ما يؤول إليه الأمر في سياق الملابسات من تحقق تلك المقاصد أو عدمه؛ وللذلك فإن وجوهها بالنظر إلى تبدّل ظروف الحياة وملابساتها غيير مقطوعة التحديد هي أيضا، وهو ما يشمل بعض القطعي من الدين بالإضافة إلى ما هو ظنّى منه أ.

ويقتضي هذا الأمر أنّ الأجيال الخالفة قد تصل بالاجتهاد إلى وجوه من الأفهام لم يتوصّل إليها السّالفون ، كما قد تصل إلى وجوه من التطبيق أليق بأوضاعها من تلك التي وصلوا إليها في معالجة أوضاعهم، ولهذا فإنّه ليس من الحقّ الوقوف عند التراث والالتزام بما فيه من الاجتهاد، بل يقتضي ميزان المصلحة الوقوف من التّراث موقف الهدرس المتخيّز لا موقف التقليد الملتزم 2.

وإذا ما انضاف هذا المبرّر المقدّر للمصلحة الواقعيّة إلى المسبرّر المتعلّق بأصل التكليف ومقتضياته تبيّن أنّ التراث وإن كان يتصف بالصبغة الدّينيّة الموجبة للاحترام والتكريم، فهو ليس ملزما إلزاما دينيّا في اتّباع أفهامه وتوجيهاته، فيجب إذن أن يكون التعامل معه منطلقا من

 ² راجع في تفصيل هذه القضايا: الشاطبي ــ الموافقــات: 1 / 250، 2 / 26، 39، 163، 284، 3 / 12،
 رراجع أيضا كتابنا ــ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب: 163 رما بعدها.

¹ دار الحوار طويلا في النقافة الإسلامية بين أنصار التقليد وأنصار الاجتهاد، وهما موقفان معبّران عـــن مـــوقفين متقابلين: الإلزام بالنراث، والتخيّر فيه . راجع في تفصيل ذلك : الشوكاني ـــ القول المفيد في أدلّة الاجتهاد والنقليد.

مبدإ الاحترام والتكريم نفيا للاستهتار، والإباحة الشرعية في التَخيّر منــه نفيا للتقليد الملزم على سبيل الوجوب.

2 ـ الزامية العرض:

إذا كان التراث غير ملزم دينيا بما فيه من الاجتهادات كما بينا، فإن الأمر ليس كذلك منهجيا. فمن المقتضيات المنهجية في البحث عن الحق النظري للتوجيهات الدينية، والحق العملي لتنزيلها على واقع الحياة أن يُبسط التراث كلّه على مائدة النظر للدرس والاستيعاب والتمثّل، وذلك في سبيل الاستعانة باجتهادات السابقين على تبيّن المراد الإلهي في اجتهاد الفهم، وتبيّن ما فيه المصلحة في اجتهاد التطبيق، فالباحث عن الحق يكون وصوله إليه أضمن كلّما وسع من دائرة المظان فالباحث عن الحق يكون وصوله إليه أضمن كلّما وسع من دائرة المظان التي عسى أن تساعده على اكتشافه، فإذا ما قصر في ارتياد تلك المظان فإنّه يكون قد أخل منهجيًا بمقتضيات البحث عن الحقيقة والتحري في الكشف عنها، وذلك بإهماله لشطر كبير بل للشطر الأكبر من مظانها. ولهذه الإلزامية المرجعية في التعامل مع التراث، التي تقتضيها قواعد المنهج في البحث مؤيّدات عدّة من أهمها ما يلي:

أ ـ القرب المرمني من عصر الموهي: إنّ الأجيال الإسلاميّة الأولى كانت أقرب زمنا إلى الظروف التي نزل فيها المدين، وأقرب لغة إلى اللّسان الذي نزل به، فتوفّرت بذلك على حظوظ للفهم

لم تتوفّر عليها الأجيال التي جاءت بعدها لقرب العهد وصفاء الملكة، وذلك ما يعتبر عاملا يدعو على وجه الضّرورة المنهجيّة إلى الوقوف على ما توصّلت إليه تلك الأجيال من الأفهام ، وهو ما يفسّره ذلك التوجيه النبوي إلى الاقتداء بالصّحابة والتأسّي بهم، فليس ذلك إلاّ لتوفيقهم بسبب الصّحبة في فهم الدّين وتطبيقه .

ب تعرض المتراث للاختبار، إمّا بما نافها من التقد واجتهاداهم قد تعرّضت عبر الزمن للاختبار، إمّا بما نافها من التقد والتعديل والتصويب من قبل العلماء والباحثين، وإمّا بما تحتحن به على محك الواقع عند أيلولتها إلى التطبيق، وذلك كلّه يؤدي إلى انكشاف مدى موافقتها أو مخالفتها للحق النظري والمنفعة العملية، فيكون إذن الوقوف عليها ضروريًا في كلّ اجتهاد لاحق يبغي تحرّي الحق والمصلحة، وذلك للوقوف على حصيلة ما تعرّضت له من امتحان نظري وتطبيقي.

ع ـ دحمدة المسرات: إنّ الجهود التي تبذلها الأمّة على مرّ الزمن في تفهّم دينها تمثّل وحدة مترابطة الحلقات، فموضوع البحث واحد في ثبات وهو نصوص الدّين ، والاجتهادات في فهمه ينبني بعضها على بعض، إمّا بالتكميل وإمّا بالتعديل، فالاجتهادات اللاّحقة إذا ما ألغت السابقة وانصرفت عنها، فإنّها تنبت عن سياقها الثقافي فلا يكون لها سند يساعد على فهم الدّين من السّنة الثقافية المتواصلة في ذلك عبر القرون ، ولا سند يساعد على معالجة المشاكل من تراث كُرّس لتلك المعالجة طيلة قرون أيضا .

وأمّا دعوى من يرى تجاوز التراث بالإهمال أو الإقصاء، والاعتماد على مجرد الرّأي في الاتصال المباشر بمصادر السوحي للصدور منها بالأفهام الموافقة للحق، فإنها دعوى تشبه دعوى من يطلب من طبيب علاجا لمريض ويمنعه من الاطّلاع على السّيرة الطبّية لحالته الصّحيّة والأنواع السّابقة من العلاج التي قدّمت له، وهذا بدون شك طلب مخل بشروط المنهج في العلاج الطبّي، وهو بنفس المقياس مخل بشروط المنهج في علاج الأمّة بالاجتهاد في وجوه التديّن، فيصبح إذن من المقتضيات المنهجيّة في التعامل مع التراث أن يكون بسطه للنظر والدّرس مرحلة أولى ضروريّة، ثمّ يكون بعد ذلك الانتخاب والتخير لما هو نافع منه في غير وجوب شرعي للالتزام باجتهاداته، فهما إذن مبدآن متكاملان في الموقف من التراث : التكريم مع التخيير في غير إلزام شرعي بالتقليد، الموقف من التراث : التكريم مع التخيير في غير إلزام شرعي بالتقليد، والالتزام المنهجيّ ببسطه للبحث والنّظر.

3 ـ تأريغ التراث:

إنّ الوحي الإلهي متمثّلا في القرآن والحديث يتصف بالإطلاق الزمني ، فهو موجود في العلم الإلهي منذ الأزل ، وهو باق إلى الأبد، وتبعا لذلك فإنّ تعاليمه وتوجيهاته ممتدّة الصّلاحية بغير حدود زمنيّة، حاكمة على النّاس مطلقا عن الزّمان. ونزول بعض أحكام الوحي في زمن محدد وفي ظروف ووقائع معيّنة وبلغة مخصوصة إنّما هو مرحلة معيّنة ضمن الإطلاق الكلّي، وإلا فإنّ المطلوبات والمنهيّات فيه مستمرّة الصّلاحية في الأمر والنهى قبل حادثة الرّول المخصوص وبعدها .

وأمّا التراث الإسلامي فإنّ شأنه في هذا الخصوص مخالف لشان الوحي، إذ هو متصف بالتاريخيّة الزّمنيّة، في حين يتصف الوحي بالإطلاق الزّمني، فالتراث ناشئ من تفاعل المسلمين مع ظروفهم الحياتيّة في تطبيق أوامر الدّين عليها، وهذه الظروف تتغيّر بتغيّر الزمن ، فيكون لكلّ ظرف منها اعتباراته الخاصّة في التفاعل مع الوحي فهما وتتريلا، ومن ذلك ينشأ التراث لصيقا بالتاريخ وأحداثه، فيكون متصفا بالتاريخيّه الزمنية لا بالإطلاق المجرّد عن الزمن.

وليس معنى هذا أنّ تعاليم الدين ليس لها ثبات تاريخي في نفسها فتتغيّر مع تغيّر الزّمن، بل هي ثابتة كما ذكرنا، ولكنّ شطرا منها وهو الظّنّي قد تترجّح فيه الأفهام في نطاق الاحتمالات المتوفّر عليها بحسب معطيات من الظروف الزّمنيّة، وفيما يتعلّق بتطبيقها على الواقع قد تتحدّد صور ذلك التطبيق بحسب معطيات واقعيّة من ملابسات الحياة، إذ الأحكام المجرّدة قد تقتضي ظروف واقعيّة منا في سبيل تحقيق مقاصدها تطبيقها على وجه من الوجوه ، بينما تقتضي ظروف واقعيّه أخرى الظروف تطبيقها على وجه آخر، فتختلف إذن وجوه التطبيق لاختلاف الظروف والحال أنّ الحكم واحد .

وقد بين الإمام ابن القيم هذا المعنى في فصل شهير من كتابه "إعلام الموقّعين" قائلاً: " فصل في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد، هذا فصل عظيم جدّا ووقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلم أنّ الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا

تأيي به " 1 ، فهي إذن الظروف الزمنية التي لها مدخل في الكسب البشري من فهم بعض أحكام الدّين وتطبيقها ، بحيث يؤدّي تبدّل تلك الظروف إلى التّغاير في ذلك البعض من التطبيقات والأحكام 2 ، فجاء التراث لذلك متصفا بالتاريخيّة الزمنيّة ، وهو ما يمثّل ملحظا على قدر كبير من الأهمّية في الموقف من التراث، يمكن أن يستخرج منه مبدأ أساسي من المبادئ الموجّهة للتّعامل معه في التقييم والتوظيف .

فتاريخيّة التراث بالمعنى الذي حدّدناه 3 تستلزم في سبيل تقويمه أن يقع التعامل معه مؤرَّخاً، على معنى أن يُعرض في تقريراته الوصفيّة مقروناً بظروفه وملابساته الواقعيّة التي نشأ فيها، وأن يُرجع إليه في سبيل فهمه وتقويمه والتخيّر منه على ذلك الأساس من الـــتّأريخ الذي يــربط فيــه الاجتهاد التراثي في الفهم وفي التطبيق بالأسباب التي أفضت إليــه مسن الظروف الحياتية التي عاش فيها المجتهدون ، ومارسوا اجتهادهم من أجل معاجلتها بالتعاليم الدينيّة .

وليس هذا الستأريخ للتراث بالأمر السهل إنجازه اليسوم ليكسون مبدأ تقويمياً؛ وذلك لأنّ التراث وصلنا في أغلبه غير مؤرّخ بالمعنى السذي قصدنا، فقد آل أمره بعد قرون الاجتهاد وخلال عهسود التقليد إلى العرض التقريري الجرّد من ظروفه وأحداثه، بل كسثير منسه وصلنا في

¹ ابن القيّم ـــ إعلام الموقّعين : 3 / 5.

² راجع تفصيلا لذلك في كتابنا : في المنهج النظبيقي للشريعة الإسلامية : 29 وما بعدها، ولقه النـــدين فهمــــا ونزيلا : 180 وما بعدها .

³ استُعمل وصف التاريخيّة بمعان أخرى ، من أهمّها ما يُقصد به اليوم حينما يوصف به رأي أو مذهب مسـن أتـــه كان له قيمة أو فاعلية في التاريخ الماضي ، ثمّ انتهت في الزمن الحاضر ، ويستعمل اليوم هذا المعنى من قبل بعضـــهم وصفا للتراث ، بل وصفا للوحي نفسه .

مختصرات حذفت منها التفاصيل والأدلة التي قد تُستنتج منها الظروف والملابسات، والأكثر رواجا منه اليوم معروض على هذا النحو، ولكن مع ذلك فإنه يمكن أن تقوم جهود نافعة تحاول الرجوع باجتهادات التراث إلى أسبابها التاريخية، استعانة في ذلك على الأخص بالرجوع إلى المدونات التي أنجزت في عهود الخصوبة الاجتهادية زمن الازدهار الفكري الإسلامي، فقد كان الاجتهاد يقتضي في كثير من الأحيان التبرير بالظروف الموجهة له، واستعانة أيضا بمدونات وافية حافظت على ضرب من التأريخ للاجتهاد التراثي ولكنها تعامل اليوم بشيء من الإهمال وعدم الاهتمام، وذلك مثل مدونات النوازل والفتاوي على سبيل المثال، فهذه الجهود من شألها أن تميّئ لنظر تقويمي يقوم على التأريخ.

وإنّما ارتأينا أن يكون تأريخ التراث مبدأ تقويميا في التعامل معه لمبرّرات عدّة ، بعضها يعود إلى ترشيد فهمه ليحصل به الفهم الصّحيح، وهو الشرط الأساسي للتقويم والتوظيف. وبعضها يعود إلى ترشيد التخيّر والانتخاب لما يقع توظيفه من التراث في تنمية الحياة الإسلامية الراهنة، وذلك بعد عرضه على النظر النقدي .

أ - ترشيد المفهم: فإن كلّ اجتهاد سابق بما أنه كان نتيجة تفاعل مع أحداث الواقع ، بحيث تكون بنيته محكومة من بين ما هي محكومة بعنصر تلك الأحداث، فيكون إذن فهمها الفهم الصحيح موقوفا في أحيان كثيرة على معرفة تلك الأحداث. وأمّا لمو تُظر في الاجتهاد على صورته التقريريّة مجرّدة فإنّه قد يفوت فهمه الصحيح

وعلى سبيل التمثيل فإن في التراث العقدي الإسلامي مسالة في صفات الله تتعلّق بالعلاقة بين صفاته تعالى وبين ذاته، وقد وقعت فيها لجاجة كبيرة بين قوم قالوا إن صفاته تعالى من علم وإرادة وقدرة وغيرها هي عين ذاته وليست شيئا زائدا عليها، وآخرين قسالوا بسل إن تلك الصفات هي صفات زائدة عن الذّات مغايرة لها، وطائفة ثالثة قالت بسل إنها ليست غيرا وليست عينا في نفس الآن 1، وقد طفحت بهذه البيانات المدونات التراثية في علم العقيدة 2.

وقد استصحب كثير من الباحثين المحدثين في ذات الموضوع هذه الآراء المختلفة ووقعت بينهم المناظرة فيها على سبيل الانتصار لشق منها دون الآخر إلى حدّ قد يبلغ الغمز والتنابز، وليس ذلك على ما نرى إلا بسبب من الغفلة عن الظروف التاريخية التي كانت سببا في تلك الآراء عند نشألها متمثّلة في هجوم التصارى على التوحيد الإسلامي بعقيدهم في التثليث ألتي نشأت من القول بتمايز الأقانيم الثلاثة (وهي صفات لله) عن الذات الإلهية ، أدّى بالتدريج إلى القول بتعدّد الإلهة، فكان تخوف بعض المسلمين من أيلولة القول بكون صفاته تعالى زائدة على ذاته إلى ضوب من هذا التعدّد دافعا إلى سدّ هذا الباب بنفي التمايز بين المدّات

² راجع مختلف هذه الآراء في: الإيجي ـــ المواقف: 2 / 345، واللَّقَانِ ـــ شرح جوهرة التوحيد: 116 ، ومحمد محيى الدين عبد الحميد ـــ النظام الفريد: 116 .

³ راجع في ذلك: ابن النديم ـــ الفهرست: 180

والصّفات، ومن ثمّة انطلقت الآراء المختلفة أ. ولو وقع النظر في هذه المسألة التراثية مؤرّخة بأحداثها وملابساها الظرفية حين نشاها ما استُصحبت فيها عند المحدثين تلك الآراء المختلفة بما أفضت إليه من التنابز والغمز، ضرورة أنّ الظروف التي أفرزت تلك الآراء لم تعد قائمة فأصبح الخلاف فيها غير ذي موضوع. ويوجد مما يشبه هذه المسألة في التراث العقدي شيء كثير 2.

ومن أمثلة ذلك أيضا في التراث الفقهي أنّ ابن القيّم أثـر عنـه الاجتهاد في اعتبار التطليق بالثلاث في لفظ واحد طلقة واحدة ، وكانت الاجتهادات السائدة قبله تعتبره طلاقا بائنا، وفهم هذا الاجتهاد من ابن القيّم لا يتيسّر إلاّ بتأريخه في واقعه الزمني، وهو ما قام به ابن تيميّة نفسه في تبرير حكمه إذ يقول في ذلك: " ... فلمّا تغيّر الزمان ، وبعد العهـد بالسنّة وآثار القوم ، وقامت سوق التحليل ونفقت في النساس ، فالواجب أن يُردّ الأمر إلى ما كان عليه في زمن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم وخليفته من الإفتاء بما يعطّل سوق التحليل ، أو يقللها ويخفّف شرّها " 4، فتفشّي التحليل وما أفضى إليه من المضار الفرديّة والاجتماعيّة هو الحدث الذي بُني عليه هذا الحكم، وتأريخ الحكم به هو الذي يرشد فهم هذا الاجتهاد الذي انتهى إليه ابن القيّم فيه .

¹ راجع في ذلك كتابنا: الإيمان بالله وأثره في الحياة: 114، وكتابنا: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: 149.

² يمكن أن نعد من ذلك على مسيل المثال مسألة كلام الله أحادث هو أم قديم، ورؤية الله تعالى أثمكنة وواقعة أم ليست كذلك، والصفات الحبرية ألحمل على الظاهر أم على الناويل.

 ³ هو اصطناع زوج فترة محددة ليحلّل المطلّقة ثلاثا لزوجها الأول .

 ^{48 / 3} ابن القيم إعلام الموقعين : 3 / 48 .

ب ـ ترسيد التحيير: إنّ التراث حينما يُبسط مؤرّ تتوفّر الفرصة للموازنة بين الاجتهاد وبين اعتباراته الظرفيّة من جهة، فسيُلحظ مدى السّداد الذي كان عليه في معالجة تلك الاعتبارات، والموازنة بسين الاعتبارات الظرفيّة التي نعيشها اليوم الاعتبارات الظرفيّة التي نعيشها اليوم من جهة أخرى فيُلحظ مدى ما يمكن أن يفيد في معالجة هذه الاعتبارات الراهنة، ومن هذا وذاك يتكوّن أساس تقويمي مهمم ينفسع في انتحساب الأصلح ليوظف في تنمية الحياة الإسلامية، ودفعها في سبيل النهضة.

ولو عُرض الاجتهاد التراثي عرضا تقريريا مجردا يخلو من التأريخ، فإن الاجتهادات فيه ستكون مبسوطة على سواء، فلا تتبيّن فيها قيمتها بالنسبة لما عالجت من أوضاع ، كما لا تتبيّن قيمتها في مدى ما يمكن أن تنفع في معالجة حياة اليوم ، وقد ينشأ من ذلك تقويم خاطئ فيُنتخب ما هو غير صالح ويترك ما هو صالح ، بل قد يُعتبر ما هو قوي في ذاته ضعيفا، والعكس صحيح، ويفضي الأمر إلى أن يوظف التراث في معالجة أوضاع المسلمين توظيفا خاطئا، وبذلك تفوت الفرصة في الاستفادة مسن الصالح والتوقي ثما هو غير صالح. وتعاني حياة المسلمين اليوم بسبب التغافل عن هذا المبدإ في تقويم التراث شيئا كثيرا جرّاء إسقاط اجتهادات التغافل عن هذا المبدإ في تقويم التراث شيئا كثيرا جرّاء إسقاط اجتهادات نشأت في ظروف معيّنة على واقع حديث لا يستصحب تلك الظروف.

4- شمولية التدادل:

التراث الإسلامي تراث ثريّ واسع تناول كلّ مناحي الحياة المادّية والرّوحيّة، إلاّ أنّ المتداول منه بين الناس في الواقع بشكل موسّــع أقـــلّ

بكثير ثما هو مُتاح للتداول بيسر ولكنّه لا يقع تداوله بين الناس إلا على سبيل الندور، بله ما هو متاح تداوله ولكن بشيء من العسر. وقد تحكّمت في هذا الوضع من محدودية تداول التراث، وبالتالي محدودية الاستفادة منه في تنمية الحياة الإسلامية عوامل وأسباب متنوّعة.

ومن هذه الأسباب ما يعود إلى ترسبات التعصب المذهبيّ الضيّق الذي أفضى إلى أنّ أهل كلّ مذهب لا يتداولون إلاّ مدوّنات مذهبهم أو ما هو موافق لها، ويعرضون عمّا سواها إعراض الإهمال والتغافل حينا، وإعراض الإقصاء والإلغاء حينا آخر، وإعراض العداء الذي يتجاوز مجرّد الإهمال إلى المنع الصريح أو الضمني بمختلف أساليب المنع المادية والمعنوية حينا ثالثا.

ومنها ما استقر بامتحان الاجتهادات السائفة عبر الزمن من أن بعضها قوي راجح وبعضها ضعيف مرجوح بموازين تخضع في الغالب للظروف الزمنية التي وقع فيها ذلك التقدير ، ولكنه يُستصحب فيما بعد لمواتاته عهود الجمود والتقليد التي تتم فيها المراجعة ، فياذا ما اعتبر راجحا بتلك الموازين الظرفية يروج في دائرة واسعة من التداول ، وما اعتبر مرجوحا يُستبعد من تلك الدائرة، ويمضي الأمر على ذلك في الطرفين إلى أن أصبح أمرا مستقراً في السياق الثقافي العام.

ومنها التباعد الجغرافي والسياسي بين الأقطار الإسلامية وانقطاع بعضها عن بعض ، فإذا بالتراث الإسلامي في الشرق الأقصى على سبيل المثال لا يعرف في بقيّة الأقطار ولا يُتداول فيها إلا قليلا، والعكس صحيح أيضا ، وهكذا انتهى الأمر إلى وضع انتخابيّ للتراث بقصد وبغير

قصد أفضى إلى انحسار كبير في حجمه المتداول ، وكان لذلك انعكساس سلبي على الموقف التقويمي منه، وهو انعكاس أثّر سلم اليضا على الاستفادة من التراث في تنمية الحياة الإسلامية.

ونحسب أن من المبادئ المهمة في تقويم التراث وتوظيفه الشمولية في تداوله بين المسلمين بأكبر قدر ممكن، بحيث يصير ما هو متاح منه معروضا للنظر الدارس بصفة تخلو من استبعاد أيّ جزء منه بناء على اعتبارات مذهبيّة أو غيرها، بل يمتدّ إليه البحث في كلّ مظاله بناء على اعتباره تجربة ماضية للأمّة تتساوى مفرداها منهجيّا من حيث الاهتمام بحا وتداولها بالبحث والدرس بلا خلفيّات مسبقة تفضي إلى تناول بعض واستبعاد بعض ، وإظهار نوع وإخفاء آخر ، حتى وإن كان استقر في الأذهان عن حق تفاوها في القيمة الذاتية. ولهذا الشمول في التداول مبدأ تقويميًا مبرّرات عدّة، لعلّ من أهمها ما يالى:

أ ـ البعد الديني للسراك: إنّ التراث الإسلامي يعتبركله

على نحو من الأنحاء مظهرا لتدين الأمة باعتبار صبغته الدينية كما مر بيانه، فهو ليس إلا ناشئا بالداعي الديني، وموجّها بذات الداعي لتوفيق الحياة كلّها إلى مقتضيات الدين المتصفة بالشمولية، وبهذا الاعتبار يصبح كلّ جزء من التراث ليس في حقيقته إلا ضربا من الاجتهاد في فهم الدين أو تطبيقه مهما يكن حظّ ذلك الاجتهاد من الصواب والخطإ ؛ ولذلك فإنك لا تجد مدوّنة في التراث إلا وهي نازعة إلى تأصيل نفسها في نصوص الدين، حتى ما بدا منها في الحقيقة بعيدا عن أسسس السدين ومقاصده، مثل تلك التآويل المغرقة في الاستبطان العقلي الجامع شأن

الفلاسفة، أو الاستبطان الروحي الاشراقي شأن الصوفية وأضرابهم مـــن غلاة المتأوّلة ¹ .

وتبعا لذلك يصير كلّ جزء من التراث يمشل مادة في دائرة المعطيات التي منها ينطلق الباحث في البحث عن الحقيقة في الأفهام النظريّة للدّين وفي الوجوه التطبيقيّة له على واقع الحياة ، إذ أفهام السابقين وتطبيقاهم في أيّ موضوع من مواضيع المعرفة تُعتبر في منهج البحث من المعطيات الضروريّة التي تلزم الباحث بالنظر فيها استكمالا للمادّة التي تُلتمس منها الحقيقة، واستكمالا بالتالي للشروط التي تفضي إلى أكبر قدر ممكن من الضمانات لإصابة تلك الحقيقة.

وعلى هذا المعنى يكون الإهمال أو الإقصاء أو الإلغاء لأي عنصر تراثي موقفا مخلاً بأحد مقتضيات الاجتهاد، مفوتاً لفرصة في إصابة الحقيقة بما هو مفوت لبعض المعطيات المساعدة على الوصول إليها، وتكون بالتالي الشمولية في الامتداد إلى أكبر قدر ممكن من العناصر التراثية ضماناً مهماً من ضمانات الإصابة في الاجتهاد بما هو استجماع للمعطيات المساعدة على ذلك 2.

ب ـ تاريخية الاجتهاد التراثي: هـــذا مــبرّر لشــمول التداول يشبه أن يكون مندرجاً في المبرّر السالف ولكن نخصـــه بالبيــان لأحمّيته، وتقريره أنّ الاجتهادات السابقة كانت كما أسلفنا البيان متفاعلة

¹ لا يخفى أثنا نقصد في هذا المقام شمول النداول بالبحث والدرس والنقد لا شمول النداول بالأخذ والعمل.

عذا المعنى يصدق في العموم بالنظر إلى اهتمامات الأمّة كافّة بجملة طوائفها النافرة في سميل العلم، وأمّسا بالنسبة للأفراد فإنه لا يصدق في حقّهم باعبار استحالته عمليًا ، ولذلك فهو مستجه إلى الجموع وليس إلى الأفراد .

مع ظروفها الزمنيّة، وكثير من هذه الاجتهادات وزنت في قياس قوّقا ورجحالها بميزان صلاحها لتلك الظروف أو عدمه ، فاستُصحبت بالتداول أو هجرت بالإهمال .

وهذا الميزان ليس بالميزان الصّالح بصفة الإطلاق؛ وذلك لأنّ الظروف الزمنيّة تتبدّل في دوران أحيانا، وقد يأيّ من الزمن اللاّحق ما يتشابه في الملابسات مع زمن سابق، وذلك ما يؤدّي إلى أنّ بعض ما اعتبر من الاجتهادات السابقة غير صالح في ظرفه، أو أنّ ظرف صلاحيته قلعيّر بتغيّر ملابساته قد يأيّ عليه ظرف جديد يصبح فيه صالحا لعللاج بعض المشكلات الطّارئة ، مفيدا في الدّفع إلى تحريك الحياة الإسلامية نحو الأنفع ، فإذا هو بعدما كان معتبرا ضعيفا مرجوحا يصبح قويّا راجحا، وإذا بإهماله بوجه من وجوه الإهمال يفضي إلى الحرمان من فائدته، فيكون إذا الشمول في تناوله بالاهتمام ووضعه في دائرة المداولة مفضيا إلى الاستفادة منه .

ولو ذهبنا نتقصى ما أهمل من عناصر التراث باعتبار المرجوحية التي قُدر عليها في الزمن السابق، ثمّ تبيّنت اليوم أهميته في علاج الأوضاع الراهنة لاختلافها عن تلك الأوضاع التي كانت زمن تقدير مرجوحيت لعثرنا على كنوز محفية لو استثمرت في الجهود الهادفة إلى النهضة لأثمرت خيرا كثيرا، وناهيك في ذلك باجتهادات الإمام الطبري والإمام الأوزاعي والإمام الليث بن سعد والإمام ابن حزم وغيرهم تمن هم على شبه وضعهم فيما أصاب تراثهم من الإهمال والتناسي بقصد أو بغير قصد لاعتبارات مذهبية، أو لظروف غير مواتية في الانتشار، أو لتقدير المرجوحية من قبل السابقين.

وفي هذا السياق أيضا يمكن أن نمثل بالتراث الطبّي الإسلامي الناشئ من اجتهادات في فهم التوجيهات القرآنية والنبوية في التطبيب فقد كان يُعتبر عند كثيرين منذ زمن تراثا اجتهاداته مرجوحة بموازين الطبّ الحديث، ولكن تبيّن في ظروف الحياة الراهنة أنّ العلاج بالأعشاب والنباتات الطبيعية هو أفضل العلاج في الكثير مسن الأدواء، فإذا بتلك الاجتهادات التي كانت مرجوحة تصبح راجحة، وينشأ في سياقها منهج جديد في الصيدلة والتطبيب. فيتبيّن إذن أنّ الشمولية في تداول التراث بالدّرس والبحث والاختبار تعتبر مبدأ أساسيًا من المبادئ المرشدة لتقييم اجتهاداته ، المكنة من الانتخاب الأمثل لما هو نافع منها .

وإنّما يتم هذا الشمول في تناول التراث وتداوله بحركة إحيائية واسعة ، تمتد فيها أيادي البحث بالإبراز والإشاعة والمداولة إلى ما هو مهمل مزهود فيه مستبعد عن الاهتمام، وما هو مُلقى في أركان السزمن الماضي ، أو ملفوظ في أصقاع البلاد الإسلامية يلفه النسيان واللامبالاة، وذلك من مدونات المذاهب المنقطع سندها ، واجتهادات الأيمة المغمورين، والآراء والتطبيقات التي اعتبرت ضعيفة مرجوحة ، فيستدعى ذلك كلّه إلى حاضر الوعي في الذّهنيّة الإسلامية ، ويعالج بالنشر والدّرس، ويمتحن بالفحص والنقد، فتتبيّن قيمة ما يفضي إلى نفع في معالجة أوضاع الحياة الراهنة، فيُوظف في تلك المعالجة، ويدرج ما سسواه في المخزون التراثي للأمّة حيّا في منطقة التداول ليكون ذخيرة قد تتبسيّن قيمتها في ظرف زمنيّ آخر فتوظف حينئذ في نفع المسلمين، وهكذا يكون قيمتها في ظرف زمنيّ آخر فتوظف حينئذ في نفع المسلمين، وهكذا يكون

التراث الإسلاميّ كلّه مشمولا بالرّعاية، متناولا بالاهتمــــام ، موضـــوعا تحت الطّلب لتوظيفه في تطوير الحياة دون إقصاء أو إلغاء أ

وفي روح الثقافة الإسلامية يقوم هذا المعنى الشممولي وإن كان يعتريه بعض الأحيان الضعف فتجري التعامل مع التراث على خلافه، إلاّ أنَّ سريانه في تلك الروح يبسّر حتى في حال ضعفه إحياءه حينما تتوجَّمه إليه إرادة الإحياء، وفي التاريخ شواهد دالة ذلك، لعلّ من أظهرهـــا مــــا وقع في التراث الفقهي من ظهور منزع إلى الاقتصار في تداول مسائل الفقه على ما هو راجح مشهور منها، وإهمال كلّ ما سواه، كما اخـــتطّ ذلك الإمام الغزالي في كتابه الذي سمَّاه " الوجيز " مشيرا باسمه إلى هـــذا المرّع، فتأثّر به من بعده آخرون من مختلف مذاهب الفقه حتى أصبح هذا المسلك وجهة قائمة في التأليف الفقهي، ولكن الروح الشمولية السارية في الثقافة الإسلامية عارضت هذا المرع وعاندته، فما لبيث أن نشات وجهة تصحيحية تدعو إلى العودة بالنظر الفقهي إلى كلّ المسائل بما فيها تلك المرجوحة غير المفتى بها التي تُركت بالإهمال، وجعل جميعها على بساط البحث للتفقُّه فيها، والموازنة بينها، وانتخاب ما قد تكون ظروف جديدة قد أعادت إليها مبرّرات الأخذ بما والعمل بمقتضاها، وذلك مــــا قام به في القرن الثامن إمام تونس محمد بن عرفة الورغمّي في مجمل تآليفة عامّة، وفي كتابه الذي سمّاه " المختصر " خاصّة 2.

ال هذا بصفة جملية عامة ، وهولا يتناق مع أنه قد يكون في بعض التراث ما لا نفع فيه في أي زمن ، ولكن حتى هذا الضرب قد ينفع بالعبرة التي ترشد إلى الاثقاء ثما قد يكون فيه من الضرر، وذلك مشل مسا يتعلَّف بالسسحر والتنجيم.

² راجع في شرح هذه المسألة: محمد الفاضل بن عاشور ـــ محاضرات: 78 وما بعدها.

إنّ هذه المبادئ الأربعة تصلح فيما نحسب أن تكون أساسا منهجيًا لتقويم التراث إذا ما أصبحت ثقافة تشكّل الذّهنيّة الإسلاميّة الناظرة فيه، فالمترلة الدّينيّة للتراث تنشئ في النفس الاحترام والتكريم لاجتهادات السّابقين ، ولكن دون الإلزام بذلك على انّه مطلوب ديسنيّ. والالتزام المنهجي يوجب الرّجوع إلى التراث بالاطّلاع والبحث لتتوفّر المسساحة الواسعة من المعطيات المعينة على إصابة الحقّ في الاجتهاد. والتساريخ للتراث يوفّر الأسباب الموضوعيّة للفهم والتقويم، فيرشد في انتخاب ما يصلح للتوظيف بحسب الظروف الزمنيّة. وشموليّة التناول من شائها أن يوسّع من الدّائرة التي يتم فيها النظر في التراث وتثريها بمادّة النظر، فتتوفّر الفرص في تخيّر الأصلح لراهن الأوضاع والأنسب له من أنظار السابقين واجتهاداقم. وهكذا تلتقي المبادئ الأربعة عند تحقيق الرّشد في فهم التراث وتقويمه وتوظيفه .

ثبت المراجع

- ــ إسماعيل الفاروقي.
- 1 حجوهر الحضارة الإسلامية. بحث منشور بكتاب " الإسلام والحضارة ودور
 الشباب المسلم " ج2 ، نشر الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض 1981.
 - _ الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين، ت 756 هـ).
 - 2 ــ المواقف، ط بولاق، القاهرة 1913.
 - ـ الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت 790 هـ).
 - 3 ــ الموافقات، تحقيق: عبد الله دراز، ط دار المعرفة، بيروت (د.ت)
 - _ ابن عاشور (محمد الفاضل).
 - 4 _ محاضرات، ط مركز النشر الجامعي، تونس 1999.

- _ ابن القيّم (أبو عبد الله محمد بن بكر، ت 951 هـ).
- 5 _ إعلام الموقّعين، ط دار الكتب الحديثة، القاهرة 1969.
 - ــ اللقّاني (عبد السلام بن إبراهيم ت 1078 هــ)
- 6 ــ شرح جوهرة التوحيد، ط مطبعة السعادة، مصر 1955.
 - _ محمد رشاد سالم.
- 7 _ المدخل إلى الثقافة الإسلامية، ط دار القلم، الكويت 1987.
 - _ محمد محيى الدين عبد الحميد.
- 8 _ النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ط السعادة، مصر 1955.
 - _ النجار (عبد الجيد عمر).
 - 9 ــ الإيمان بالله وأثره في الحياة، ط دار الغرب، بيروت 1997.
- 10 ــ فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط دار الغرب، بيروت 1992.
- 11 ــ في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، ط دار النشر السدولي، الريساض 1994.
 - 12 ــ فقه التديّن فهماً وتتريلاً، ط الزيتونة للنشر والتوزيع، الرباط 1995.
- 13 ــ مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط دار الغرب الاسلامي، بسيروت 1992
 - ـ ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق، ت 438 هـ).
 - 14 _ الفهرست، ط جوهانز رودجز 1871.

الباب الثاني مقاربات تطبيقية

الفصل الأدّل

مبدأ الشوكة في الفكر السياسي لا_تمام الحرمين

تمهید * :

لم يكن اهتمام الفكر الإسلامي بالفقه السياسي مساوياً لاهتمامه بفقه العبادات والمعاملات، بل كان دون ذلك بكثير، حتى إنّ المقارنة بين الطرفين ربّما أسفرت عمّا يمكن أن يُعتبر إهمالاً في حق هذا الفرع من الفقه بالنّسبة للفرعين الآخرين. ولعلّ من أبرز الأسباب في ذلك ما لهذا الفقه من علاقة بالسلطان، ثمّا يجرّ البحث فيه عن الحقّ مشاكل للباحثين من تلقاء أهل السلطة القائمة جرّاء ما قد يكون غير موات لهم من ذلك الحقّ، فيكون التهيّب صادّاً للكثيرين عن الخوض في هذا العلم. ومهما يكن من أسباب في الانصراف عن الاهتمام بالفقه السياسي الاهتمام يكن من أسباب في الانصراف عن الاهتمام بالفقه السياسي الاهتمام

^{*} أُ لقى هذا البحث في ندوة " أنشية إمام الحرمين " التي نظمتها جامعة قطر بالدوحة في أبريل 1999

اللائق بقيمته من حيث هو علم شرعي ذو أثر بالغ في مجمل حياة الأمّـة الإسلامية، فإنّ هذا الانصراف كان له تأثير كبير في بنية هذا العلم نفسه، وفي تطوّره ونموّه ونضج مسائله، وذلك بالإضافة إلى ما كان من تأثير فيه من تلك الجهات وإن يكن على نحو آخر جرّاء علاقة موضــوعه علاقــة مباشرة بأهل السلطة.

لقد كانت حركة الفكر الإسلامي في فقه العبادات والمعاملات حركة واسعة جدًا زمانا ومكانا وموضوعا، فأفضى الحوار فيها إلى ثراء في المادّة ونضوج في الأحكام، وتميّز الرّاجح من المرجوح والقوي مسن الضعيف، وذلك بحرية فكر لا يعكّرها هيّب من حاكم، ولا يحدد منها توجيه من سلطان، وأمّا الفقه السياسي فلمّا كان محدود التناول فإن قضاياه لم تثر بالحوار، ولم يؤل كثير منها إلى النّضوج، فظلّ مختلطا فيها قوي بضعيف وراجح بمرجوح في غير تمايز بيّن في كثير من المسائل، وهو وضع أسهم فيه أيضا ما كان لأهل السلطان من هيّب في نفوس الكثير من الباحثين حدّ من حرية البحث، ووجّه إلى نتائج ما كان ليقع الانتهاء إليها في حال التحرّر من ذلك التهيب.

ونتيجة لهذا الوضع في فقه السياسة الشرعية، فإن الدارس له اليوم كفرع من فروع التراث الفقهي دراسة تقدير من أجل التوظيف فيما ينفع الحياة الإسلامية الراهنة يجد بعض الصعوبة في ذلك الدرس؛ فكئير من القضايا المطروحة فيه ذات العلاقة الوطيدة بالحياة السياسية بما هي لم تبلغ درجة النضوج بالحوار الواسع الحر للأسباب التي ذكرنا تبدو اليوم في وجهها التي قررت فيه ليست محققة للمصلحة، بل قد تبدو أحياناً غير مؤصلة في أدلتها تأصيلاً مقنعاً، وغير ملائمة للمقاصد العامة في هذا

الباب، فإذا الناظر فيها مقارناً لها بالمقاصد العامّة للسياسة الشرعية مسن جهة، وبما تتطلّبه الحياة السياسية الإسلامية الراهنة من جهة أخرى يجد بين الطرفين هوّة يكون من الصّعب تجاوزها، فيكون الموقف النّاقد مسن هذا التراث أمراً لازماً.

ولكن هذا النقد لبعض ما ورد في تراث السياسة الشريعة أو للجمله إذا كان من جهة المقارنة بأصول الأدلة ومقاصد الشريعة أمراً مشروعاً ومتوفّرا على قدر من ضمانات الموضوعية، فإنه من جهة المقارنة بالحياة الإسلامية الراهنة للمسلمين ينطوي على قدر من المغامرة التي تكون مظنّة للزّلل؛ ذلك لأنّ الحياة الرّاهنة قد شهدت في المفاهيم السياسية تطوّرات كبيرة جرّاء الكسب الإنساني في الفقه السياسي الذي أصبح المسلمون أنفسهم يعتنقونه مبادئ ويسعون من أجله تطبيقا، فقد يكون إذن نقد التراث السياسي الإسلامي متأثرا على نحو أو آخر بما آل إليه الأمر من فكر سياسي في العصر الحاضر، وفي ذلك ما قد يوقع في الإجحاف بذلك التراث، بل ذلك ما نراه واقعا بالفعل في العديد من البحوث النقدية لتراث الفكر السياسي، وهو أمر ينبغي الاحتراز منه والاحتياط فيه كما سنحاول ذلك في بحثنا التالي.

ويعد إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (419 - 498 هـ) من أبرز من ألف في فقه السياسة الشرعية، وإن تكن شهرته في ذلك لا تكافئ جهده فيه كما يظهر بالأخص في كتابه "الغياثي" الذي خصصه بكامله لطرح آرائه في الفقه السياسي. وقد وردت في هذا الكتاب آراء واجتهادات بالغة الأهمية في فقه السياسة، وذلك بالأخص لما تنطوي عليه من جرأة في الطرح وجدة فيه، وما انتظمت فيه من نظرية متكاملة في الحكم محورها العامّ بيان ما ينبغي أن يكون عليه الأمر إذا خلا الزمان من إمام للمسلمين كما جعله الجويني غاية من كتابه، وأدرج فيـــه كلّ آرائه واجتهاداته.

ومن بين ما ورد في هذا الكتاب من الأفكر السياسية ذات الأهمية لجرأها وأثرها النظري والعملي فكرة ترددت فيه كثيرا فيما يتعلق بالإمام والإمامة، وهي التي جاء التعبير عنها بـ " الشّوكة "، وهي الفي نتناولها فيما يلي بالبحث النقدي، تحديدا لمفهومها وأهميتها عند صاحبها، وعرضاً لمواقعها في مؤسسة الإمامة، وبيانا لآثارها النظرية الفكرية والعملية السياسية المباشرة وغير المباشرة، وتطرقا للأسباب التي عسى أن تكون قد أدّت إليها، ثمّ انتهاء إلى تقويمها مقارنة بالأصول والمقاصد من جهة ومقارنة بالمصلحة في استفادة الواقع السياسي والمقاصد من جهة ومقارنة بالمصلحة في استفادة الواقع السياسي الإسلامي من الأحكام الشرعية للفقه السياسي من جهة أخرى.

1 - الشركة : الأهبية دالمنهوم:

تتردد فكرة الشوكة كثيراً عند إمام الحرمين وخاصة في كتاب "الغياثي"، وذلك فيما يتعلق بالإمام في جميع أحواله، ابتداء بتولّي الإمامة، ومروراً بالمهام التي يمارسها بمقتضاها، وانتهاءً إلى عزله أو انعزاله عنها ففي كلّ هذه الأحوال لفكرة الشوكة في اجتهادات الجويني حضور مهم، ولها فيها تأثيرٌ مباشر وغير مباشر، حتى ليمكن القول إنّها باطراد ورودها وسعة آثارها لترقى إلى أن تكون مبدأ من المبادئ المهمة التي اعتمدها إمام الحرمين في تفكيره في شأن الإمامة، أي في شأن الفقه السياسي بما هي عمدته وركنه الأساسي، وقد أشار هو نفسه إلى هذه المبدئيسة لفكرة

الشوكة إذ قال: "ويتعين اعتبار ما ذكرته بأني سأوضَح في بعض الأبواب الآتية أنّ الشوكة لا بدّ من رعايتها "1. وهذه الأبواب الستي ذكرها هي الأبواب المتعلّقة بالإمام في مختلف أحواله، فهي إذن قاعدة أجرى عليها تفكيره في كلّ تلك الأحوال.

وعلى كثرة ما تردد عند الجويني من لفظ الشوكة كمصطلح أخذ بعدا مبدئيًا في تفكيره السياسي، فإنه لم يورد لهذا المصطلح تعريفا مباشرا يحدد بصفة واضحة ذلك البعد المبدئي، فيكون تحديد ذلك المفهوم لا يؤخذ إلا استنتاجا من مجمل موارد المصطلح ومختلف استعمالاته في تلك الموارد.

كان الجويني يورد مصطلح الشوكة منسوباً في الغالب للإمام أو لخصومه، ويرفقه أحياناً أو يستعيض عنه بألفاظ في ذات المعنى اللّغوي أو

الجويني _ الغيائي: 71.

² راجع: ابن منظور ــ لسان العرب: مادّة (شوك)

³ راجع: ابن عاشور ـــ التحرير والتنوير: 9 / 270

في ما هو قريب منه من مثل " المنعة" و" النجدة " أ لتأخذ هي أيضا ذات المعنى الاصطلاحي ²، وفي كلّ ذلك كان ينطلق من المعنى اللغوي المبيَّن آنفا مع توسيع للمدلول ليشمل فيما يتعلّق بالإمام مجمل القوة العسكرية التي تقوّي بأسه وتجعله مرهوب الجانب وتمكّنه من مدافعة أعدائه والخارجين عليه وتحقّق غلبته ونصره كما جاء في قولم عن الخارجين عن طاعة الإمام: " صدمهم الإمام بشوكة تفض صدمتهم وتفلّ غرهم ومنعتهم " 3.

وشوكة الإمام بهذا المعنى كما شوكة أعدائه تشمل جميع عناصر القوة العسكرية من رجال وأنصار، ومن أموال وعُدد وعتاد، وهو ما يُفهم من تعابير تفسيرية للشّوكة ومرادفاها ترد مقترنة بها في بعض الموارد، وذلك من مثل ما جاء من تفسير للنّجدة في قول إمام الحسرمين: "والنجدة بالرجال، ويرتّب الرجال بالعُدد والأموال " 4، وما جاء من وصف لقوّة الشّوكة في قوله: " الشّوكة العتيدة، والعُدد المُعدّة " 5، وما جاء من وصف لضعفها تصريحا في قوله: " رثّت شوكته، ووهنت عُدّته، ووهت منّته " 6 وضمنا في قوله: " لم نجد عددا، وتفرّقت الأجناد بددا " 7.

أنجدة في اللّغة هي الشّدة، والمنعة هي العزّة، فرجل ذو منعة أي عزيز ممتنع على من يرومه. واجع: ابن منظور ____
 أنجدة في اللّغة هي الشّدة، والمراغب __ المفردات: 779.

² راجع على سبيل المثال: الجويني ــ الغياثي: 168، 204، 214.

³ نفس المصدر: 215

⁴ نفس المصدر: 204 ء

⁵ نفس المصدر: 108 ⁶ نفس المصدر : 116

⁷ نفس المصدر : 167

ويتصل بالشوكة العسكرية أيضا فيما يعتبر رافدا من رواف دها أو سندا مقويًا لها ما يشير به الجويني على الإمام من تكوين جهاز مخابرات ينهى إليه كلّ ما يدور في البلاد من أحداث ما قرب منها وما بعد وما ظهر منها وما خفي، وذلك ليكون على علم بكلّ الأحوال، وليستطيع معالجة الأحداث قبل استفحالها، وذلك ما نصح به الوزير نظام الملك إذ قال له: " فلو اصطنع صدر الدين والدنيا من كلّ بلدة زمرا من الثقساة على ما يرى، ورسم لهم أن ينهوا إليه تفاصيل ما جرى، فلا يغادروا نفعا ولا ضرًا إلا بلُّغوه اختفاء وسرًا، لتوافت دقائق الأخبار وحقائق الأسوار على مخيم العزّ غضّة طريّة، وتراءت للحضرة العليّة مجاري الأحسوال في الأعمال القصيّة، فإذا استشعر أهل الخبل والفساد أنهم من صاحب الأمر بالمرصاد آثروا الميل طوعا أو كرها إلى مسالك الرشاد، وانتظمت أمسور العباد والبلاد " 1. إنها خطّة استخبارية ترفد الشوكة العسكرية، فهسى تشبه أن تكون عنصرا من عناصرها، إذ هي تجعل الإمام مرهوبا في النفوس عا تستشعر من مراقبته الدّائمة، وذلك ما يمهد لأن تكون القـوة العسكرية فاعلة عند استعمالها.

ولا يختلف الأمر في هذا المفهوم للشوكة من حيث عناصر القوة العسكرية الماذية فيما إذا كانت هذه القوة هي القوة الخاصة بالإمام متمثّلة في عساكر الدولة ورجال أمنها، أو هي قوة مؤيديه والمناصرين له والمانعين لإمامته الدّاعمين لها، فتلك كلّها شوكة له، أو هي قوة أعدائسه المناوئين له والخارجين عنه، فتلك شوكة عليه، وكلّ ذلك يشمله معنى الشوكة في أبعاده العسكرية، فهي إمّا شوكة للإمام بصفة مباشرة، أو

¹ نفس المصدر: 379

شوكة له بطريق المؤيّدين والأنصار، أو شوكة للمناوئين المعادين، فــــذلك ما كان مدارا لموارد هذا المصطلح بنفس المعنى عند إمام الحرمين.

ولكن بالنسبة لشوكة الإمام بمعنى قوته وبأسسه هل تشمل في مصطلح الجويني بالإضافة إلى عناصر القوة العسكرية عناصسر أخرى معنوية تدغم مجمل قوته باعتباره إماما، وذلك من مثل الحق السذي هسو عليه فيما يتعلق بانتصابه للإمامة واستمراره فيها، ومن مثل محبة الناس له واحترامه إيّاه ورضاهم به لمّا تُعتبر هي أيضا مكونات للقوة والباس في مقام الإمامة ولكنه بأس معنوي لا مادّي؟ إنّ المتنبّع لاستعمالات الجويني لمصطلح الشوكة لا يجد فيه مكانا لأيّ معنى من هذه المعاني أن يكون من ضمن عناصرها، فمعنى الشوكة عنده متمحض لعناصر القوة العسكرية، فإذا كان للإمام قوة عسكرية بعناصرها المختلفة فإنّه يكون إماماً موصوفاً بأنه ذو شوكة حتى وإن كانت أحقيته بالإمامة ضعيفة ورضا النساس بسه معدوماً، وإذا لم تكن له قوة عسكرية فإنّه يكون موصوفاً بأنه غير ذي معدوماً، وإذا لم تكن له قوة عسكرية فإنّه يكون موصوفاً بأنه غير ذي

2- دور الشوكة في مؤسسة الإمامة:

إنّ الشوكة بهذا المفهوم كما استعملها الجويني في اجتهاده السياسي كان لها في ذلك الاجتهاد دور مهم في مجمل أحوال الإمامة وأحكامها، حتى ليمكن القول إنها تمثّل مبدأً أساسياً طبع الإمامة بطابعه، وذلك سواء فيما يتعلّق بتولّي الإمامة والاستمرار فيها والعزل والانعزال منها، أو فيما يتعلّق بالمهام المنوطة بها من حيث تحديد طبيعتها ومن حيث كيفية إنجازها. وذلك ما نبيّنه تالياً.

أ- دور الشوكة في عقد الإمامة ونقضها:

من مجمل بيانات الجويني فيما يتعلق بانعقد الإمامة وتوليها والاستمرار فيها والعزل منها أو الانعزال عنها يتبيّن أنه يولي أهمية بالغة للشوكة في ذلك كلّه حتى لكانه يعتبرها المبدأ الأساسي فيه، ويبدو ذلك بالإضافة إلى ما اطرد من شروحه المؤكّدة لهذا الأمر في موارد كثيرة مسن مؤلّفاته فيما قرّره من مبدإ نظري جرت عليه تلك الشروح حيث يقول: "لابد في الخلع والعقد [فيما يتعلّق بالإمامة] من اعتبار شوكة "أ، أي لابد من اعتبار القوّة العسكرية بحسب المفهوم الذي بيناه للشوكة، وذلك سواء فيما يتعلّق بالقوّة التي تكون في خدمة الإمام من جند الإمامة أو من الأنصار، أو القوّة التي تكون مناهضة له،وذلك فيما يخص انعقد الإمامة وتولّيها والعزل منها والانعزال عنها.

الآلاً - دور الشوكة في انعقاد الإمامة:

تنعقد الإمامة في رأي الجويني باختيار من أهل الحــل والعقــد 2، فهؤلاء إذا كان يوجد في الأمّة أكثر من واحد ثمن تتوفّر فيــه شــروط الإمامة فإنّهم يمثّلون الجهة التي لها صلاحية أن تختار من تراه أصلح مــن بين من تتوفّر فيهم تلك الشروط فتعقد له الإمامة، ويتولاّها هــو علـــى

¹ نفس المصدر: 126

أساس شرعي بمقتضى ذلك العقد، فيكون إذن في هذا الأمر " الاختيار من أهل الحلّ والعقد هو المستند المعتقد والمعوّل المعتضد " ¹.

ولكن أهل الحل والعقد الذين توكل إليهم مهمة عقد الإمامة تتقوم أهليتهم لهذا الأمر عند الجويني بشكل أساسي بقوام من شوكة تمكن من تنصيب الإمام في منصب الإمامة، ويكون بها في منعة من المخالفين والمنازعين، وذلك سواء فيما يتعلق بالأهلية الذاتية متمثّلة في صفات أهل الحل والعقد، أو ما يتعلق بالأهلية العددية متمثّلة في القدر العددي منهم الذي يكفى لعقد الإمامة.

أمّا الأهليّة الذّاتية فبالرّغم من أنّ الجويني لمّا عدّد صفات أهل الحلّ والعقد من علم وتجربة وحنكة وورع وغيرها لم يذكر من بينها الشّوكة العسكرية صفة مشروطة، إلاّ أنه يؤكّد في مواطن أخرى عديدة أنّ أهسل الحلّ والعقد لا يصحّ عقدهم إلاّ إذا كانوا من أهل الشوكة والمنعة، وهو ما يبيّنه في قوله:" إنّ الإمامة لا تنعقد في اختيارنا إلاّ بعقد من يستعقب عقده منعة وشوكة للإمام المعقود له، بحيث لا يبعد من الإمام أن يصادم هما من نابذه وناواه، ويقارع من خالفه وعاداه " 2، وسواء كانت الشوكة كعنصر معتبر في أهل الحلّ والعقد متمثلة في قوقهم العسكرية هم أنفسهم أو كانت متمثلة فيما يترتب على عقدهم من نصرة بسببهم من أنفسهم أو كانت متمثلة فيما يترتب على عقدهم من نصرة بسببهم من في أهل غيرهم فإنّ الحاصل أنّ الشّوكة في كلا الحالين تعتبر عنصرا أساسيا في أهليتهم الذّاتية لعقد الإمامة.

الجويني ــ الغياثي: 43

² نفس المصدر: 168_169

وأمّا الأهلية العددية متمثّلة في المقدار العددي لأهل الحلّ والعقد الذي تنعقد به الإمامة فإنّ الجويني يجعل المحدّد الوحيد لها هو الشوكة، الذي تنعقد به الإمامة، إذ فايّما عدد من هؤلاء تحقّقت به الشوكة اكتسب الأهلية لعقد الإمامة، إذ "يُعتبر في البيعة حصول مبلغ من الأتباع والأنصار والأشياع تحصل بحسم شوكة ظاهرة ومنعة قاهرة " أ، وليس في هذا المبلغ من اعتبار لكشرة أو قلّة، وإنّما الاعتبار فيه هو للشوكة وحدها، حتى ينتهي الأمر إلى إمكان " الحكم بأنّ الإمامة تنعقد بعقد واحد [فقط] من أهل الحلّ والعقد " فإنّه " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه [من تحقق الشوكة] انعقد لحقد الإمامة " قي فيتبيّن من ذلك إذن أنّ أهليّة أهل الحلّ والعقد لعقد الإمامة عند إمام الحرمين محكومة في قدرها الأكبر وجودا وعدما بتحقق الشوكة فيهم أو عدم تحققها.

وفيما يتعلّق بالإمام نفسه فإنّ لما يتوفّر عليه من شوكة من جهته هو لا من جهة أهل الحلّ والعقد دور كبير أيضا في عقد الإمامة له من قبلهم. فحينما يتوفّر أكثر من واحد تمن تتحقّق فيهم شروط الإمامة، فإنّ دور الشوكة لا يقف عند حدّ ترجيح صاحب الشوكة لتعقد له الإمامة إذا تساوى مع غيره في تلك الشروط، بل يتعلى ذلك إلى تسرجيح صاحب الشوكة التعقد له من قبل صاحب الشوكة الذي يكون مفضولاً في شروط الإمامة لتعقد له من قبل أهل الحلّ والعقد وتستمر في ذمّته بسبب تلك الشوكة دون من يفضله

ا نفس المصدر: 70

² الجويني ــ الإرشاد: 357

³ الجويني ـــ الغياني: 72ــ73

فيها إذا لم تكن له شوكة، وذلك هو ما جاء في قول الجويني: " إذا اتّفـــق تقديم المفضول واختياره مع منعة تتحصّل من مشايعة أشياع ومتابعة أتباع فقد نفذت الإمامة نفوذا لا يُدرأ " أ.

ويقوى دور الشوكة في استحقاق الإمامة والانتصاب لها والاستقرار عليها عند الجويني بحيث تصبح في بعض الأحيان مسوغا لذلك كلّه قائما بذاته، حالا محل أهل الاختيار في عقد الإمامة للإمام، وذلك ما يتمثّل في الصورة التي يستولي فيها الإمام على الإمامة على وجه الاستبداد دون عقد له من جهة مخوّلة للعقد على وجه البيعة من قبل أهل الحلّ والعقد، أو على وجه ولاية العهد من قبل الإمام.

ففي هذه الصورة يقرّر الجويني أنه لو استولى على الإمامة صالح لها بمقتضى ما له من شوكة عسكرية ودون أن تعقد له من جهة مخوّلة، فالشوكة التي بما تمكّن من الاستيلاء تصبح مبرّراً شرعياً لتولّي الإمامة، بل تصبح قائمة مقام أهل الحلّ والعقد في عقد الإمامة، ولا يصبح لهؤلاء دور معتبر حتى في عقد لتزكية ما عقدته الشوكة العسكرية، وكأنما هذه الشوكة حلّت محلّهم في مهمة اختيار الإمام والعقد له.

وقد جاء هذا التقرير في اجتهاد الجويني على درجة من الوضوح في الصورة التي يكون فيها الإمام الصّالح للإمامة المستولي بالشّوكة لا يشاركه في صلاحه غيره، فقد قال فيه: " المرضيّ عندي أنّه لا حاجة إلى إنشاء عقد، وتجريد اختيار وقصد ... فإذا اتّحد في السدّهر وتجررد في العصر من يصلح لهذا الشّأن [مستولياً على الإمامة بالشّوكة] فسلا

¹ نفس الصدر: 169

² أي كان وحيدا في صلاحيته للإمامة

حاجة إلى تعيين من عاقد وبيان " 1. ويُلحق هَذه الصّورة فيما هو أوضح منها إذا كان المستولي بالشّوكة منفرداً بالصّلاحية للإمامة وليس في أهل عصره من يستجمع صفات أهل الحلّ والعقد، فهـذا يقـوم اسـتيلاؤه بالشوكة مقام العاقد له بالإمامة، فإنّه " إذا استظهر بـالقوّة وتصـدى للإمامة كان إماماً حقّاً، وهو في حكم العاقد والمعقود له " 2

وفي الصورة التي يكون فيها المستولي بالشوكة يشاركه في صلاحه غيره فإن الجويني وإن كان يرى أن استيلاءه بالشوكة يجب أن يُستبع بعقد من أهل الحلّ والعقد يقر إمامته الحاصلة بالاستيلاء بالشوكة، إلا أن هذا العقد عنده ليس لإضفاء الشرعية على إمامته إذ الشرعية اكتُسبت بذلك الاستيلاء، وإنما هو ليكون صاداً عمّا يمكن أن يقع فيه الإمام من استعلاء قد يجرّه إلى الفساد لاستشعاره أن الإمامة آلت إليه بمحض شوكته دون يد عليه من أحد بالمبايعة، وهذا هو المعنى الذي يتضمنه قول الجويني في المستولي بالشوكة مع وجود صالح غيره: " إذا استظهر بالعدة التامة من وصفناه، فظهور هذا لا يحمل على الفسوق والعصيان والمروق، فإذا جرى ذلك وكان يجرّ صرفه ونصب غيره فتنا وأموراً محدورة، فالوجه أن يُوافق ويُلقى إليه السّلم ... وهل تثبت له الإمامة بسنفس فالوجه أن يُوافق ويُلقى إليه السّلم ... وهل تثبت له الإمامة بسنفس الاستظهار والانتداب للأمر؟ ما أراه أنه لابد من اختيار وعقد ... فيان الذي ينتهض لهذا الشّأن لو بادره من غير بيعة وحاجة حافزة، وضرورة

¹ الجويني ـــ الغيائي: 319ـــ20

² نفس المصدر: 317

مستفزّة، أشعر ذلك باجترائه وغلوّه في استيلائه، وتشوّفه إلى استعلائه،وذلك يسمه بابتغاء العلوّ في الأرض بالفساد " أ.

إن كلّ هذه الصور على اختلافها تبين مدى ما يجعل الجويني مسن الهمية لدور الشوكة العسكرية في العقد للإمامة وفي تولّيها والاستمرار عليها، فهو يعتبرها مبدأ أساسياً في كلّ ذلك يتراوح بين أن يكون مدعّماً لشرعية عقد الإمامة إذا تم ذلك العقد بالاختيار، وبين أن يصبح هو نفسه مبدأ للشرعية عاقداً الإمامة بذاته بديلاً عن اختيار أهل الحلل والعقد. ويكاد لا يخرج عن هذه القواعد التي تعلي من شأن الشّوكة في تولّي الإمامة إلا صورة ما إذا استولى ذو شوكة على الإمامة وكان فاسقا، فإن شوكته حينئذ لا تضفي شرعية على إمامته، لا بداها إذ الفسق يمنع من ذلك، ولا بعقد أهل الاختيار لوجوب امتناعهم عن عقد الإمامة له، وحتى إن كانت مدافعته تجرّ إلى فتن كبيرة يفوق ضررها ضرر فسقه فإنّه يُقرّ على الإمامة ولا يُبايع عليها، فلا يكتسب شرعية لا بذات شوكة ولا بيعة ولا يُبايع عليها، فلا يكتسب شرعية لا بذات

ثانياً - دور الشوكة في العزل من الإمامة:

كما كان للشوكة دور مهم في عقد الإمامة فإن لها ذات الدور في العزل منها، بل تكاد تكون الشوكة هي الفيصل في عزل الإمام مسن منصب الإمامة، بحيث يتوقف العزل عليها وجوداً وعدماً، فمهما ظلّست الشوكة قائمة كان العزل ممتنعاً، ومهما سقطت الشوكة استتبعها العسزل

أ نفس المصدر: 326-326، ويمثل الجويني لذلك بموقف الحسن والحسين في مبايعتهما لمعاوية لما وأياه استولى على الإمامة بالشوكة، واجع نفس المصدر والصفحة.

² راجع ن*قس المصدر: 327*

من قبل أهل الحلّ والعقد، وسائر الأسباب الأخرى الموجبة للعـزل أو المانعة منه ما هي إلاّ تبع لها في وجودها وعدمها إلاّ في حالات قليلة يكاد لا يكون لها اعتبار.

وبيان ذلك أنّ الإمام إذا وجب خلعه لما لابس من فسق مستمرً وفساد مستديم نُظر في وضعه من حيث الشّوكة، فإن لم تكن له شوكة كظر كان البدار إلى عزله من أهل الحلّ والعقد، وأمّا إن كانت له شوكة نُظر في شوكته، فإن ترجّح لدى النّاظرين أنّ عزله لا ينشأ عنه من الضّرر الحادث من حينما يستعمل شوكته للمدافعة إلاّ ما هو أقلّ من الضّرر الحادث من جرّاء الفسق وقع عزله، وإن ترجّح لديهم أنه ينشأ عن العزل في هذه الحالة من الضرر أكثر من ذلك " فلا يجوز التشاغل بالدّفع [من أجلل العزل] بل يتعيّن الاستمرار على الأمر الواقع، وقد يقدّم الإمام مهمّا العزل] بل يتعيّن الاستمرار على الأمر الواقع، وقد يقدّم الإمام مهمّا ويؤخر آخر، والابتهال إلى الله، وهو وليّ الكفاية " أ.

ويندرج ضمن هذه القاعدة أيضا أنه لو اختل في الإمام شرط القرشية وكان إماما معقودا له على وجه الحق إذ لم يوجد عند العقد له قرشي مستجمع لصفات الإمامة، ثمّ وجد بعد ذلك من توفّرت فيه القرشية، فإنّ عزل الإمام غير القرشي يصبح محكوما بأمر الشوكة، فإن لم تكن له شوكة عزل وسُلم الأمر للقرشي، وإن كانت له شوكة أقرّ على الإمامة. وهذا المعنى يُفهم ضمنا من قول الجويني: " لو نصبنا من لسيس

أ نفس المصدر: 110، وقد استشعر إمام الحرمين ما يخالف رأيه هذا في سيرة عليّ رضي الله عنه حينمسا قاتل معاوية لعارفة من أنّ هذه المدافعة للعزل نشأ عنها بسبب قرّة شوكة معاوية ما هو اكبر ضررا من ضرر استيلائه على الإمامة بغير حقّ، فاعتذر لعليّ في ذلك بأعذار كثيرة دون أن يرى في موقفه حقّسا يمكن أن يكون قاعدة عامّة. راجع نفس المصدر: 111

قرشيا؛ إذ لم نجد منتسبا إلى قريش، ثمّ نشأ في الزمان قرشي على الشرائط المطلوبة، فإن عسر خلع من ليس نسيبا أقررناه، وإن لم يتعلز خلعه فالوجه عندي تسليم الأمر للقرشي " 1، فهذا العسر في الخلع لا نحسب إلا مقصودا به ما يكون للإمام من شوكة.

وفي مقابل هذه الصورة التي تكون فيها الشّوكة مانعة من عـزل الإمام إذا اختلّت مقومات إمامته وفقدت شرعيتها تأتي الصورة المكمّلة للقاعدة، وهي المتمثّلة فيما لو فقد الإمام الشّوكة لسبب أو لآخر، مسع بقائه على توفّر شروط الإمامة فيه، وعلى أدائه لواجباته حيالها، ولكن لم تعد كلمته مسموعة وأمره مطاعا لفقدان الشّوكة، ففي هذه الحال يكون ذهاب شوكته سببا مبرّرا لعزله وتنصيب غيره من ذوي الشّوكة، وذلك ما قرّره الجويني في قوله: " لو سقطت طاعة الإمام فينا، ورثّت شوكته، ما قرّره الجويني في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى عن خلل يقتضيه، وكان في ذلك على فكر ثاقب، ورأي صائب، لا يؤتى عن خلل في عقل، أو عته وخبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل نضل في عقل، أو عته وخبل، أو زلل في قول أو فعل، أو تقاعد عن نبل نضل من غير المسلمين وبين وزر يستقلّ بالأمر، فالوجه نصب إمام مطاع، ولو بذل الإمام الحقّق أقصى ما يُستطاع " 2.

أ نفس المصدر: 309، ومن الغريب أنّ الجويني لم يجر هذه القاعدة على آية صفة أخرى مسن صسفات الإمامة في حال فقدالها في من ينصب إماما ووجودها بعد ذلك في غيره، فقد صرّح بالله لا يجسوز خلسع المفضول لوجود الفاضل (راجع نفس الصفحة)، والحال أنه في تقريره للقرشية شرطا للإمامة يبدو في حكمه بعض التردّد إذ ينفي أن يكون في هذا الشرط معنى معقول، كما ينفي أن يكون الحديث المشهور "الأيمة من قريش " مقتضيا له، ويعوّل فيه على جريان الأمر الواقع عليه. راجع نفس المصدر: 80، بل إله في كتابه الإرشاد: 359 يصرّح بتردّد واضح في شرط القرشية إذ يقول في ذلك: " وللاحتمال فيه عندي مجال ". راجع: عبد العظيم الديب حقيق الهيائي: 82

² نفس المصدر: 116 ــ 17

إننا إذن نجد النظر في اجتهادات الجويني المتعلّقة بعزل الإمام ينتهي الى ما يشبه قاعدة مطّردة تتمثّل في اعتبار الشوكة العسكرية هي العامل الأهمّ في هذا العزل، بحيث كلّما كانت الشوكة قائمة امتنع العسزل، وكلّما آلت إلى الانحلال كان العزل مستحقًا، لا يدانيها في ذلك عامل آخر في طرفي الامتناع والاستحقاق. وإذا أضفنا إلى هذا ما تقدّم لنا مسن قاعدة شبه مطّردة أيضا في ارتباط العقد للإمامة بالشوكة وجودا وعدما تبيّن مدى ما يجعل إمام الحرمين من دور أساسي للشوكة في عقد الإمامة ونقضها على حدّ سواء. وسيكون لهذا الدور باعتبار علاقته بالتاسيس للإمامة وبالفصل منها الأثر البالغ في المهامّ التي تناط بعهدة الإمام كما جاءت في اجتهادات الجويني ثمّا نبيّنه تالى.

ب. دور الشوكة في مهام الارمامة:

لم يبين الجويني بصفة واضحة صريحة دور الشوكة العسكرية في المهام التي على الإمام أن يقوم بها بمقتضى الإمامة مثلما كان الأمر بالنسبة للتولّي والعزل، ولكنّ هذه الشوكة ألقت بظلالها على ما رتبه من اجتهاد في ضبط هذه المهام، سواء من حيث تحديد طبيعتها أو من حيث تحديد مسالكها وإجراآها العملية، بحيث كان المعنى العسكري هو الموجّه الأكبر للاجتهاد في هذا الصدد، فكان للشوكة إذن دور كبير وإن بصفة غير مباشرة أحيانا في تقرير مهام الإمامة وشرح طبيعتها ومسالكها.

والمهمة الكلّية التي يحدّدها إمام الحرمين للإمام هي القيام على حفظ قواعد الإسلام في الناس النزاما عقديا وتطبيقا سلوكيا. وهذه المهمّة الكلّية لا بدّ للقيام بها من شوكة عسكرية؛ لأنها إذا لم يتيسر

تنفيذها سلما فإن على الإمام تنفيذها بقوة الشوكة، ومن ثمة فإن هذه الشوكة تكون لازمة من لوازم المهمة على الحالين، تحوّطا واستعدادا في الحالة الأولى، واستعمالا فعليا في الحالة الثانية، فذلك ما يُفهم من قوله: "فالقول الكلّي أن الغرض استيفاء قواعد الإسلام طوعا أو كرها" وليس هذا الكره في استيفاء قواعد الشرع إلا مقصودا به استعمال الشوكة العسكرية. ويتردّد هذا المعنى عند الجويني حتى بالنسبة للأنبياء الشوكة العسكرية في الإمامة عامّة لا تتخلف، ف" ما ابتعث الله نبيّا في الأمم السالفة حتى أيده وعضده بسلطان ذي عدّة ونجدة، ومن الرّسل عليهم السلام من اجتمعت له النبوة والأيد والقوة كداود وموسى وسليمان صلوات الله عليهم أجمعين. ولمّا اختتم الله الرسالة في هذا العالم وسليمان صلوات الله عليهم أجمعين. ولمّا اختتم الله الرسالة في هذا العالم بسيّد ولد آدم أيده بالحجّة البيضاء والمحجّة الغرّاء، وشدّ بالسيف أزره" 2.

وحينما يأتي تفصيل هذه المهمة الكلّية إلى فروعها الأساسية نلفي الجويني يستصحب لازمة الشوكة لتكون لازمة لكلّ فسرع مسن تلك الفروع، بل لعلّنا لا نجاوز العدل إذا قلنا إنه لم يخصّ بالإيراد والتفصيل من تلك المهام المتفرّعة عن المهمة الكلّية إلا ما جعل استيفاءه متوقّفا على الشوكة العسكرية دون غيرها من المهام التي يمكن القيام بها خارج نطاقها وفي غير حاجة إليها، وذلك ما يبيّن كيف أنّ الشوكة في اجتهاده توشك أن تكون هي المحدد لمهام الإمام، على معنى أنّ تلك المهام تكاد تنحصسر فيما يحتاج في التنفيذ إلى الشوكة العسكرية إلا في الأقل الذي يسورد في مورد التوابع لا في مورد الأصول.

¹ نفيس المصدر: 183

² نفس المصدر: 182

وبالإضافة إلى ما ينتشر من هذا المعنى في ثنايا العرض والتقرير فإن الجويني لا يفتأ يؤكّد ذلك تأكيدا مقصودا لا يتخلّف يذيّل به كلّ ما يورده من مهام يذكرها بين يدي التفصيل أو عند ختمه، وذلك بعبارات قويّة من مثل قوله بعد تعداده مهام رعاية المسلمين: " فهذه جوامع ما يرعى به الإمام من في الخطّة، ثمّ لا يتأتّى الاستقلال بحداً المنصب إلا بنجدة عظيمة تطبق الخطّة وتفضل عنها فتتقاذف إلى بلاد الكفّار، والنجدة بالرجال، ويرتب الرجال بالعُدد والأموال " أ.

ومن مجمل هذه البيانات في تقرير مهام الإمام من حيث ما للشوكة من دور فيها يحصل للقارئ في اجتهادات الجويني أن هذه المهام لا تعدو أن تلتقي في مهمة كلّية ذات طبيعة أمنية عسكرية على تنوع في جهات الأمن فيها بين أمن عقدي وأمن اجتماعي وأمن اقتصادي قوام كلّ واحد منها الشوكة العسكرية كما نبيّنه تاليا.

أدّلاً الأمن المقدي:

عبر الجويني عن هذه المهمة بمهمة حفظ الدّين، وجعل لها فروعاً تجمع بين حفظ ما ماهو حاصل في الأمّة من الاعتقاد ومقتضياته، وبين السعي في نشره خارجها في سائر الأمم، إذ هذا النشر هو ضرب من ضروب الحفظ. وقد خّص ذلك مترجماً له بعنوان: " واجب الإمام نحو أصل الدين " في قوله: " فأمّا القول في أصل الدين فينقسم إلى: حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين .. وإلى دعاء

¹ نفس المدر: 203<u>--204</u>

الجاحدين والكافرين إلى التزام الحق المبين " 1. وفي كلّ فرع من فسروع هذه المهمّة للشّوكة دور كبير، وهو مبرّر ما أطلقناه من التسمية بسالأمن العقدي، إذ هو حفظ للعقيدة بقوّة الشّوكة.

ومن فروع هذه المهمة حفظ عقيدة الأمّة من أهل الضلات والبدع الذين إذا فشت ضلالاهم وبدعهم بين الناس أصابت العقيدة بتحريف بالغ، ف" أفضت إلى عظائم الأمور، وترقّت إلى حلّ عصام الإسلام " 2؛ ولذلك فإنّ هؤلاء " إذا كثروا فيدعوهم الإمام إلى الحق، فإن أبوا زجرهم ولهاهم عن إظهار البدع، فإن أصرّوا سطا بحم عند امتناعهم عن قبول الطاعة، وقاتلهم مقاتلة البغاة "3. وفي هذا المسلك الأمني إزاء هؤلاء المبتدعة تكون الخطّة الأمنية لإعمال الشوكة فيهم بحرص الإمام على أن " يستأصل رؤساءهم ويجتث كبراءهم، ويقطع بلطف الرّأي عُددهم، ويبدد في الأقطار المتباينة عددهم ... فإذا وهت قوقم ووهنت صال عليهم صولة تكفي شرّهم، وسطا عليهم سطوة قوقم ضرّهم" 4.

وفي هذا الصدد يوجّه الجويني نقداً شديداً للمأمون بالرغم مسن اعترافه بجلالة قدره في الخلافة؛ وذلك لما سلك من تقرير كلّ ذي مذهب على رأيه، وترتيب مترجمين ردّوا كتب الأوائل إلى لسان العرب، فأظهر أهل البدع من المعطّلة وغيرهم آراءهم دون أن ياخذهم بشوكة تستأصل

ا نفس المصدر ـــ 184

² نفس المصدر: 185

³ نفس المصدر ـــ 215

⁴ نفس المصدر: 188<u>-89</u>

شافتهم أ، فهو إذن منهج ثابت في حفظ العقيدة من البدع باستعمال القوّة العسكرية.

ومن فروعها السعي في دعاء الكافرين إلى أصول الدين، فإن ذلك من تمام حفظ العقيدة، إذ هو نشر لها وتوسيع لدائرةا، والحفظ يكون بحفظ ما هو حاصل وتدعيمه وبالسعي في تحصيل ما ليس بحاصل. وفي هذا الفرع من مهمة الإمام موقع مهم لاستعمال الشوكة كما كان لها موقع في مواجهة أهل البدع، فالإمام من مهامة دعوة الكافرين إلى الدين بالحجة أولا، فإن لم تنفع الحجة استعملت معهم شوكة السلاح، وفي ذلك يقول الجويني: " والإمام القوام على أهل الإسلام مأمور باستعمال منهاج الحجاج في أحسن الجدال، فإن نجح، وإلا ترقّى إلى أعمال الأبطال المصطلين بنار القتال، فللدّعاء إلى الدين مسلكان: أحدهما الحجة وإيضاح المحجة. والثاني الاقتهار بغرار السيوف، وإيراد الجاحدين الجاهدين مناهل الحتوف ... فإن لم تنجح الدعوة، وظهر الجحد والنبوة، تطرّق إلى استفتاح مسالك النجاح بذوي النجدة والسلاح " 2.

وإذا كان لشوكة السلاح هذا الموقع في توسيع دائرة العقيدة بدعوة الكفّار إليها، فإنّ هذا الدور يأخذ طابعا أمنيا بالمعنى العسكري، فكأنّ الكفّار إذا لم يسلموا أو ينخرطوا في الأمّة الإسلامية فإهم يمثّلون

أ راجع نفس المصدر: 194

أنفس المصدر: 195-96، وفي ذلك المعنى يقول أيضا في شرح المسلكين من مسالك الدعوة: "إحداهما، الدعوة المقرونة بالأدنّة والبراهين، والمقصد منها إزالة الشبهات، وإيضاح البيّنات في الدعاء إلى الحسق بأوضح المسدلالات. والأخرى، الدعوة القهرية المؤيّدة بالسيف المسلول على المارفين الذين أبوا واستكبروا بعد وضوح الحقّ المبين، فأمّل البراهين فقد ظهرت ولاحت ومهدت، والكفار بعد شيوعها في رتب المعاندين، فيجب وضع السيف فسيهم حستى لا يبقى عليها إلا مسلم أو مسالم "، نفس المصدر: 207

خطرا على المسلمين، فوجب على الإمام في سبيل الحفاظ على أمن الأمة المبادرة إلى دعوة أهل الكفر بالحجّة ثمّ بالشوكة ليتحقّق الأمن من تلقاء نشر العقيدة فيهم، ولعلّ هذا المعنى يفهم من قول الجوينى: "على الإمام بذل كنه الاجتهاد في ابتغاء الازدياد في خطّة الإسلام، والسبيل إليه الجهاد، ومنابذة أهل الكفر والعناد " أ. وهكذا تكاد تغيب من اجتهادات الجويني في هذا الشأن معاني هداية الضّالين من أهل الكفر، وإنقاذهم من ضلالهم وتبليغ الخير لهم ليتمحّض الأمر في حفظ أمني لكيان الأمّة الإسلامية من مدخل عقدي للشّوكة فيه دور كبير.

ثانياً الأمن الاجتماعي:

يولي إمام الحرمين أهمية كبيرة لأمن المجتمع، ويجعله المهمة الأساسية الموازية لمهمة حفظ الدين، ويشعّب هذه المهمة إلى أربع شعب أساسية هي: حفظ أمن الأمّة بمقاومة التلصّص وقطع الطرق، وبالفصل في الخصومات والمنازعات، وبإقامة العقوبات الزاجرة، وبنصرة الضعفاء وسدّ حاجاهم. ويلخّص الجويني ذلك كلّه بقوله في مهام الإمام من جهة حفظ من في خطّة الإسلام إنها: " ... نفض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصّين والمترصّدين للرّفاق ... وفصل الخصومات النازعات الناجرة من ارتكاب المنازعات الشاجرة ... وإقامة السياسات والعقوبات الزاجرة من ارتكاب الفواحش والموبيقات ... والقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الفواحش والموبيقات ... والقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإبقاء والإنقاذ " 2. وإنّما اهتم الجويني بالأمن

ا نفس الصدر: 201

² نفس المصدر: 202_203

الاجتماعي على هذا النحو، وجعله المهمّة الأساسية للإمام لأنه " إذا اضطربت الطرق وانقطعت الرفاق وانحصر الناس في البلاد وظهرت دواعي الفساد ترتب عليه غلاء الأسعار وخرراب الديار وهرواجس الخطوب الكبار، فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلّها " 1.

وفي كلّ هذه الفروع من مهمّة حفظ الأمن الاجتماعي يكون لشوكة الإمام دور فاعل، بل هذه المهمّة بفروعها لا تستقيم إلا بشوكة قويّة، فقد عقّب الجويني بعد ذكره لفروع مهمّة الأمن الاجتماعي بقوله: " فهذه جوامع ما يرعى به الإمام من في الخطّة، ثم لا يتأتى الاستقلال بمذا المنصب إلا بنجدة عظيمة تطبق الخطّة وتفضل عنها " 2، فكأنما هي إذن مهمّة عسكرية في أساسها يُعهد إليها بتحقيق الأمن في المجتمع.

وإذا كانت هذه الشوكة لا يستعملها الإمام في كلّ الأحوال التي تقتضي حفظ الأمن، فإنّه لا بدّ أن يكون متوفّراً عليها في كلّ الأحوال استعداداً لاستعمالها عند الحاجة، والحاجة هي امتناع من يهدّدون الأمن الاجتماعي بأنواعه بالإذعان لأحكام الإمام، ففي هذه الحالة " كلّ من امتنع عن الاستسلام للإمام، والإذعان لجريان الأحكام، فإن لم يكن مع الامتناع منعة وشوكة اقتُهر على الطاعة وموافقة الجماعة، وإن استظهر الممتنعون بشوكة دُعوا إلى الطاعة، فإن عادوا فذاك، وإلا صدمهم الإمام بشوكة تفض صدمتهم " 3.

ا نفس المرجع: 212

² نفس المصدر: 205

³ نفس المصدر: 214 ــ 215

يتبيّن ثمّا تقدّم أنّ مؤسّسة الإمامة في الفكر السياسي لإمام الحرمين تحتلّ فيها الشوكة مكانة بارزة، وذلك فيما يتعلّق بأركافها الأساسية المتمثّلة في عقدها ونقضها والمهامّ المنوطة بها، بحيث كان لها في كلّ ذلك بحسب اجتهادات الجويني توجيه كبير إن لم يكن التوجيه الأكبر. ونكاد لا نجد من بين فقهاء السياسة الشرعية في الفكر الإسلامي من يُحلل الشوكة في قضايا الإمامة هذا الحلّ، ويعطيها في التوجيه هذا الدور، ثما يجعل اجتهاد الجويني في هذا الشأن اجتهاداً يكاد يكون متفرّداً، وذلك سواء بالنسبة لمنهجه أو بالنسبة لنتائجه. وهذا ما يدعونا إلى التعقيب على هذا الاجتهاد تعقيباً نقدياً بغرض الاستفادة منه.

3۔ تعقیب نقدی:

حينما يتمعّن الدارس في اجتهادات إمام الحسرمين فيما يتعلّف بالإمامة وخاصة في كتابه الغياثي، فإنّه تنطبع في ذهنه صورة تترسّخ شيئا فشيئا عن طبيعة الدولة التي يجتهد في رسم أسسها من خلال اجتهاده في الإمامة بحسب الوجهة الشرعية، وهذه الصورة هي صورة لدولة عسكرية بما في هذا الوصف من عنصر بوليسي وإن يكن بالمعنى البسيط الذي لا يحمل الظلال القاتمة التي يحملها هذا اللفظ في اصطلاحه الحديث. وإنّما تنطبع في الذهن هذه الصورة من اجتهادات الجويني الحسياب أهمها ثلاثة.

الأدّل، ما جاء مطّرداً من مدخل للشّوكة العسكرية في كلّ شؤون الإمامة، وخاصّة في مفاصلها الأساسية، ابتداءً بانعقادها ومروراً بمهامّها وانتهاءً بانتقاضها، وما كان لها في كلّ موقع من هذه المواقع من توجيسه

فاعل، وما كان لها فيه بالتالي من أثر تنعكس صبغته العسكرية بيّنة علــــى مجمل طبيعة الدولة التي تقودها الإمامة.

والثاني، ما جاء في اجتهاد الجويني من ربط متين بين الشوكة العسكرية وبين مهام الإمامة ربطاً يوحي بقصر هذه المهام على تلك التي تستند إلى القوة العسكرية، وهي المهام المحققة للأمن، وإهمال للمهام التي لا علاقة ها بالشوكة أو علاقتها بما علاقة خفيفة وغير مباشرة، فكأنما دولة الإمامة هي إذن دولة عسكرية.

والمثالث، ما انبت في مجمل شروح الجويني لقضايا الإمامة، وخاصة في كتابه "الغياثي" من تعبيرات مطردة ذات وقع عسكري قوي، سواء فيما يتعلق باستعدادات الإمام الدائمة بالقوة العسكرية، وتسخير الموارد من أجل ذلك، أو فيما يتعلق بمعاملته للمخالفين له من داخل الأمة أو من خارجها، فهذه العبارات والمصطلحات التي يكاد لا يخلو منها تقرير لعنصر من عناصر الإمامة توحي بصورة للدولة ذات طبيعة عسكرية.

وهذه الطبيعة العسكرية لدولة الإمامة كما يقررها الجويني بمسا يفوق كثيرا ما درج عليه سائر فقهاء السياسة الشرعية تعدّ منحى لافتسا للنظر في الفكر الفقهي لإمام الحرمين، وفي فقه السياسة الشرعية عموما، وهو أمر يستدعي التوقف عنده توقف تأمّل، وذلك سواء من حيث مساكان لهذه الطبيعة العسكرية المتمثّلة في الشوكة من أثر في توجيه مؤسسة الإمامة وتحديد أحكامها، أو من حيث الأسباب التي أدّت بإمام الحرمين إلى تقرير هذه الطبيعة العسكرية لدولة الإمامة.

أ- أثر الشوكة في أمكام الامامة:

لقد كان للشوكة التي اهتم بها الجويني اهتماماً كبيراً في الإمامة حتى طبعتها بطابع عسكري أثر بالغ في تقرير أحكامها وخاصة منها المتعلّق بالأحكام الأساسية فيها، وهو ما يتراءى بعضه أثراً إيجابياً بما يمكّن الإمامة من تأدية أهدافها، فيما يتراءى بعضه الآخر أثراً سلبياً بما يقصر بها عن تأدية تلك الأهداف. وتما يبدو لنا من ذلك في طرفيه ما يلي:

أدّلا م أثر الشوكة في استتباب الأمن:

يولي الجويني أهمية كبرى باستتباب الأمن في الأمة، ويجعل ذلك المهمة الأساسية للإمامة بل يوشك أن يجعلها المهمة الوحيدة لها، ومن أجل ذلك اهتم بعامل الشوكة العسكرية ذلك الاهتمام الكبير باعتبارها العامل الحاسم في استتباب الأمن، وارتقى بهذا العامل إلى درجة أن أصبح مبدأ في فكره السياسي.

وإمام الحرمين لم يعدُ في ذلك الحقيقة، فإنّ المهمّة الأولى للدّولة هي توفير الأمن، وكلّ شيء من مهامّ الدولة وإنجازاهما يتوقّف على توفر الأمن، والشوكة هي العامل الأكبر في ذلك، وعلى ذلك فقد كان الجويني محقّا في اتّخاذه من الشوكة مبدأ أفضى إلى التّأكيد على متزلة أمن الأمّة في المهامّ المنوطة بعهدة الإمامة.

ومن الآثار الإيجابية للارتقاء بالشوكة إلى درجة اعتبارها مبدأ سياسيا ما كان لذلك من أثر في توسيع مفهوم الأمن ليشتمل على عناصر

متعدّدة متكاملة، ويتجاوز المفهوم الضيّق المقتصر على ما هو معهود من انتفاء الاضطرابات والفتن بما يشيع في النفوس الخوف والتوتر. لقد جعل الجويني ذلك عنصرا من عناصر الأمن وأضاف إليه عناصر أخسرى ذات أهيّة بالغة في تحقيق مفهوم الأمن، وجعل كلاّ منها مسنودا إلى الشوكة بما يعتبر أثرا من آثارها وثمرة من ثمراقا.

ومن تلك العناصر التي تضمنها مفهوم الأمن عند الجويني بأثر من الشوكة هو وحدة الأمّة وحدة فكرية وإرادية وسياسية، إذ التشتّت في ذلك يفتح أبوابا للاضطراب والتهارج تذهب بأمن الأفراد والجماعات، فلا يحصل من أمر التعمير شيء، وفي بيان ذلك المعنى جاء قوله: "الغرض الأعظم من الإمامة جمع شتات الرأي، واستنباع رجل أصناف الخلق على اختلاف إراداهم، واختلاف أخلاقهم ومآرهم وحالاهم، فيان معظم الخبال والاختلاف يتطرق إلى الأحوال من اضطراب الآراء، فإذا لم يكن الناس مجموعين على رأي واحد لم ينتظم تدبير، ولم يستتب من إيالة الملك قليل ولا كثير ... وإذا تبين الغرض من نصب الإمام، لاح أن المقصود لا يحصل إلا بذي كفاية ودراية، وهداية إلى الأمور، واستقلال بالمهمات، وجر الجيوش، لا يزعه خور الطبيعة عن ضرب الرقاب أوان الاستحقاق".

ومن عناصر الأمن كما شرحها إمام الحرمين الأمن العقدي متمثّلا في الحفاظ على العقيدة الصافية من دخائل الانحرافات والبدع، فإنّ هذه الدخائل إذا تُركت تسري في الأمّة كان فشوّها سببا في الفتنة المذهبة

ا الجويني ــ الغياثي: 90_89 وراجع أيضا في نفس المعنى: نفس المصدر: 172_73

للأمن والجالبة للفرقة، إذ المبتدع الزائغ " تركه على بدعته، واستمراره في دعوته يخبط العقائد، ويخلط القواعد، ويجر المحن، ويسثير الفستن " أولذلك فإن مقاومة البدع تُعتبر في وجه من وجوهها مهمة أمنيسة على معنى وسع به الجويني مفهوم هذه المهمة، وجعل للشوكة في تحقيق ذلسك دورا مهما، فإن " أهل البدع إذا كثروا فيدعوهم الإمام إلى الحق، فسإن زجرهم عن إظهار البدع، فإن أصروا سطا بهم عند امتناعهم عن قبول الطاعة، وقاتلهم مقاتلة البغاة " أ.

وبالإضافة إلى العناصر المألوفة المكوّنة لمفهوم الأمسن مسن مشل مقاومة البغاة وقطّاع الطرق وفضّ المنازعات وإقامة العدل بين النساس، فإنّ الجويني فيما يُحسب ريادة منه مشهودة في فقه السياسة الشرعية يهتم أيّما اهتمام بالأمن الاجتماعي متمثلا في ولاية الضعفاء وكفالة أهل الحاجة على اختلاف حاجاهم، فقد خصّص لبيان ذلك وتأصيله حجما كبيرا في تقرير مهمّات الإمام، ومن بين أقواله في هذا الخصوص: " ... فإن اتّفق مع بذل المجهود في ذلك [الأداء للزّكوات] فقراء محتاجون لم نف الزكوات بحاجاهم، فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء هم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا تعدل تضرّر فقير من فقراء المسلمين في ضرّ، فإن انتهى نظر الإمام إليهم رمّ ما استرمّ من أحوالهم من الجهات التي سيأتي عليها شرحنا " ق.

¹ نفس المصدر: 185

¹ نفس المصدر: 215

³ نفس المصدر: 233

وقد أدرج الجويني هذه المهمة الأمنية الاجتماعية ضمن المهام التي تتوقّف على ما يكون للإمام من شوكة كما تقدّم سابقا فكأنّما هي أيضا متوقّفة عليها، ووجه ذلك أنّ هذه الكفالة للضعفاء والمحتاجين تقتضي من بين ما تقتضي أن تُردّ الأموال من أغنياء المسلمين إلى فقرائهم ومحاويجهم إمّا بالزكاة أو بغيرها من وجوه الإنفاق، وهو ما يستلزم من الإمام شوكة يستتب بها ذلك ليتحقّق في المجتمع الأمن؛ لأنّ حاجة المحاويج بالإضافة إلى كولها ضررا في ذاته يجب أن يُرفع فإنّها تفضي إلى الفساد بتفشي السرقات وضروب التّعدّي المنتهية كلّها إلى الاضطراب والفوضي، فتكون الشوكة إذن عاملاً في هذه المهمة بالرغم ثمّا تبدو عليه في الظّاهر من بعد في العلاقة بها.

وإذا كان إمام الحرمين قد استعمل مبدأ الشوكة فيما يفضي إلى الأمن بمفهوم واسع يشمل وحدة الأمّة وكفالة الضّعفاء فيها بما يُعدّ تميّزاً في فكره السياسي، فإنّه ربّما اشتطّ فيه أحياناً بما يلامس حدود حريدة الرّأي ويوشك أن يغشاها بالاستباحة، أو على الأقلّ يسهّل على من يأخذ بهذه الاجتهادات السياسية استباحتها.

ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء من تقرير لاستعمال واسع للشوكة من قبل الإمام في مقاومة أهل البدع والزيئ حفظاً للأمن العقدي، فقد انتهى في هذا الأمر إلى ما يُفهم منه اعتبار كلّ من خسالف المذهب الذي ينتمي هو إليه في تحقيق مسائل العقيدة وهو المذهب الأشعري منتمياً إلى أهل البدعة الذين يتوجّب على الإمام مقاومتهم بالشوكة لاستتباب الأمن، وفي ذلك جاء جوابه عن سؤال يتعلق بالحق الذي يحمل الإمام الخلق عليه في الاعتقاد إن هم ابتدعوا وزاغوا بقوله: "

"ومن رام اقتصاداً وحاول ترقياً عن التقليد واستبداداً، فعليه بما يتعلّس بعلم التوحيد من الكتاب المترجم "بالنظامي" " أ، فهو محتو على لباب الألباب، وفيه سرّ كلّ كتاب " 2، فهل يكون الإمام بذلك ضيّق واسعاً، وآل بالشوكة أو آلت به إلى ما يسهّل انتهاك حرية السرّأي ومصادرة اجتهادات الآخرين باسم الأمن العقدي؟ 3 يبدو لنا أنّ شيئاً من ذلك قد وقع، وهو فيما نحسب من التّأثيرات السلبية لمبدإ الشّوكة.

ثانياً - أثر الشوكة في شرعية الإمامة:

لقد كان إمام الحرمين شديد الوعي بما يحفّ بمنصب الإمامة مسن المحاذير والمخاطر، وما يعتريه من التجاذب الذي كثيراً مسا يفضي إلى الفتنة، وذلك ما جعله في فكره السياسي يستجمع العناصر التي عسى أن تضمن أيلولة هذا المنصب إلى الاستقرار، وتجنّبه التراعات وما ينجر عنها من الفتن. وفي هذا السياق أدرج مبدأ الشوكة عنصراً حاسماً بقدر كسير لمادة الفتنة، فهو كفيل كما قدر بأن يقطع التجاذب على منصب الإمامة حين العقد لها أو الخلع منها، ويرجّح إحسدى كفّتيسه بمسا يفضي إلى الاستقرار.

أ هو كتاب في العقيدة من تأليف الجويني نفسه

² نفس الرجع: 190

لا يتعلَق هذا الأمر فيما ذهب إليه الجويني إلا بقواعد العقائد، أمّا فروع الشريعة فلا يشسملها عنسده حظسر في الاختلاف. وقد تردّد أخيرا اعتزام المسؤولين عن الأمن ببعض البلاد العربية إقامة مشروع أمني سمّي بالأمن الفكري، يهدف إلى أن يُحظر كلّ لون من الفكر يمكن أن يخالف الحطّ الرّسمي ويفضي إلى معارضة غير محمودة. وبالرغم مسن أنّ الإمام الجويني كان منطلقه فيما ذهب إليه إخلاصه للدّين وصدقه في الدفاع عنه، فإنّنا نتمنّى أن لا يكون وأبه إذا ما عثر عليه أصحاب هذا المشروع متكاً لهم في إضفاء الشرعية على تخطيطهم.

ومن عميق الفقه في هذا الصدد ما جعل إمام الحرمين للسوكة من دور في الموازنة بين المصالح والمفاسد حين التراع في منصب الإمامة، إذ جعلها مرجّحا لسلوك المسلك الذي يكون أكثر نفعاً وأقل ضرراً، وذلك مثلما رأينا من أن الإمام إذا استوجب العزل وكان بشوكته يحدث بمقاومة عزله من الضرر ما هو أكثر من الضرر الذي استوجب عزله، فإن هذه الشوكة تكون سبباً لاستبقائه إماماً، وقد مر بنا سالفا من هذه الأمثلة كثير ثما يندرج في رؤية شاملة مؤصّلة على فقه الموازنات بين المفاسد والمصالح.

ولكن في نطاق هذا الفقه الذي نُزَلت فيه الشوكة مترلة المسرجح يشعر النّاظر في هذا الاجتهاد الموازن بين المضارّ والمصالح أنّ إمام الحرمين ضخم من دور الشوكة فيه حتى تجاوزت أحيانا حجمها المقدّر كعامل من عوامل الترجيح في الموازنة لتصبح هي العامل الأكبر الذي يضعف أدوار العوامل الأخرى وقد يلغيها أحيانا. وذلك فيما نحسب ما أفضى إلى بعض الخلل في أحكام الإمامة نذكر منه على سبيل المثال الأمرين التاليين:

الأدّل معادلة الشوكة دالحقّ:

وهو ما يتمثّل في الاستنقاص من قيمة الحقّ الذي تُستحقّ بسه الإمامة في عناصره المختلفة من صفات الكفاية في الإمام ومن رضا الأمّة وموافقتها، في مقابل الإعلاء من قيمة القوّة المتمثّلة في الشوكة العسكرية ليصبح الميزان مائلا أحيانا إلى جانب القوّة على حساب الحقّ فتكون هي العاقد للشرعية دونه، وهذا الأمر حينما يصبح أمرا مشروعا ولو في حدود ضيّقة كما هو الشأن في اجتهاد إمام الحرمين فإنّه يفتح بابا يعسر

سدّه في قضية الإمامة، إذ يصبح السّعي في القوّة العسكرية من أجل السطو بما على الإمامة اكتسابا أو استمرارا على حساب الاستحقاق الشرعي أمرا مبرّرا، وفي الإمامة من الإغراء ما يزيّن ذلك السّعي ويذهب فيه إلى حدّ بعيد كما هو ثابت في طبائع الناس وفي تجارب التاريخ.

وإذا كان إمام الحرمين قد أدرج أمر الشوكة في هذا الصدد عاملا مرجّحا للمصلحة فربّما كان ذلك صالحا لعلاج أحداث جزئية تحصل في الواقع بين الحين والآخر، وأمّا حينما يصبح الأمر مبدأ عامّا يشرّع لقوة الشوكة أن تحسم في استحقاق الإمامة على حساب عناصر الحقّ فهو إذا ما نظر إليه في نطاق كلّي عامّ ألفي مفضيا إلى مفاسد تربو على المصالح المنتظرة منه؛ إذ ذلك حينما يصبح مكتسبا للشّرعيّة فإله يفستح الباب واسعا للاستيلاء على الإمامة بمقتضى الشوكة لا بمقتضى الحقّ المشروع، وهو باب للفساد كبير فُتح في تاريخ المسلمين بمقتضى هذا الاجتهاد، وولج منه كثيرون، وأدّى إلى فساد كبير كما هو معلوم.

وما نحسب الإمام على بن أبي طالب رضي الله عنه حينما وقفة وقفته المشهودة ليكون الحق هو الأساس في شرعية الإمامة دون الشوكة العسكرية إلا منطلقا من بصيرة نافذة في الفقه الشرعي تمتد إلى آمد بعيدة في مستقبل الأمّة لتسدّ الطّريق في وجه الاستبداد بأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة على حساب الحق، إذ في ذلك تحشيد لأفراد الأمّة أن يقفوا مع الحق ويدافعوا عنه، وتأييس لأهل المطامع أن يسعوا إلى الإمامة بالشوكة، وإذا ما وقع ضرر كبير بسبب نصرة الحق في وقائع معيّنة كما وقع في عهد علي رضي الله عنه فإنه يصبح ضررا صغيرا بالنسبة لضرر الاستبداد الحاصل جرّاء فشو الاستيلاء بالشوكة حينما

يكون مسلكاً مشروعاً يجري به العمل على مدى التاريخ، وذلك عندما يسود في ضمير الأمّة وفي سلوكها مبدأ نصرة الحق على الشوكة في منصب الإمامة. ونحسب أنّ إمام الحرمين لم يكن مصيباً حينما تكلّم في هذا الأمر بما يُفهم منه أنّ الإمام كان قد سلك المسلك الخطأ في دفعه لأن تكون الشوكة مشرّعة للإمامة دون الحقّ وإن يكن قد اعتذر له في ذلك بأعذار كثيرة.

الثاني - أثر الشوكة في الشورى:

إنّ الدور الكبير الذي جعله إمام الحرمين للشّوكة في منصب الإمامة قد انعكس انعكاساً سلبياً واضحاً على المساحة المخصّصة للشورى في هذا الشّان، فإذا تلك المساحة تتقلّص حتى تكاد تختفي أحيانا، وذلك سواء فيما يتعلّق بعقد الإمامة أو بممارسة مهامّها أو بنقضها، وإذا لم يكن الجويني قد صرّح بذلك بصفة نظرية في تقريرات للدإ الشوكة إلا أنّ تلك التقريرات تنتهي بصفة عملية إلى تقليص مساحة الشورى تقليصاً كبيراً في كلّ تلك العناصر من الإمامة.

ومن ذلك أنّ اختيار الإمام لعقد الإمامة له لا يُستشار فيه إلا فئسة قليلة جدّا من الأمّة هي فئة أهل الحلّ والعقد، أمّا ما عداهم مسن أفسراد الأمّة فإنّهم لا شأن لهم بهذا الأمر الذي يجري خارج نطاق إرادهم بسل خارج نطاق علمهم، وإذا كان أهل الحلّ والعقد لا يكون مسن بينهم النساء فإنّ كلّ النساء على الإطلاق لا تشملهم الشورى في اختيسار الإمام، بالإضافة إلى معظم الرجال فيما عدا أهل الحلّ والعقد، فيكون أذن معظم الأمّة لا تُستشار في هذا الأمر الذي يهم كلّ فرد من أفرادها،

وفي ذلك يقول الجويني: " ما نعلمه قطعا أنّ النسوة لا مدخل لهنّ في تخيّر الإمام وعقد الإمامة .. ونحن بابتداء الأذهان نعلم أنّه ما كان لهنّ في هذا الجال مخاض في منقرض العصور ومكرّ الدهور .. ولا تعلّق له بالعوام الذين لا يعدّون من العلماء وذوي الأحلام، ولا مدخل لأهل الذّمّة في نصب الأيمّة " 1.

ومع تفويض الأمر في اختيار الإمام إلى أهل الحلّ والعقد، فان المؤلاء يمكن أن تضيق دائرهم في الاختيار لتقتصر على من لده شوكة يُحمى بما الإمام المختار لينتهي الأمر إلى أنّه لو توفّر رجل واحد من الأمة على قوّة شوكة وكان من أهل الحلّ والعقد لكان جائزا أن تنحصر فيد وحده الشورى لعقد الإمامة من دون المسلمين جميعا، فإنّه " إن بايع رجل واحد مرموق كثير الأتباع والأشياع، مطاع في قومه، وكانت منعته تفيد ما أشرنا إليه [من نصرة الإمام وحمايته] انعقدت الإمامة " 2، وهنا تكون الشوكة قد قلصت دائرة الشورى في هذا الخصوص إلى حدة يقارب الإلغاء 3.

وقد تصير الشورى في اختيار الإمام أمرا مُلغى تماما بتاثير من الشوكة في بعض الحالات. ومن ذلك أنه إذا خلا الزمن تمن يصلح للإمامة سوى واحد فقط جمع إلى صلاحه شوكة عسكرية، فإنّ هذا له أن

أ الجويني ــ الغيائي: 62

² نفس المصدر: 71_72

قر زدت كثيرا في كتب السياسة الشرعية مسألة جواز عقد الإمامة من قبل عاقد واحد، بل طرحت أيضا مسألة ما إذا كان هذا العقد يجب فيه الإشهاد أو لا يجب، ومن شديد الأسف أنّ الرّأي الأغلب في كلّ ذلك هو الرّأي السذي يغيّب عامّة الأمّة ويهمّش دورها في هذا الأمر الجلل، وذلك فيما نحسب من أضعف الحلقسات في الفقسه السياسسي الإسلامي. واجع على مبيل المثال: الإيجي سـ المواقف: 2 / 467

يستولي على الإمامة دون حاجة إلى إجراء أيّ ضرب مـن الشـورى في صفوف الأمّة، لا فيما يتعلّق بأهل الحلّ والعقد إن وُجـدوا، ولا فيمـا يتعلّق بسائر المسلمين إذ ليسوا من أهل الشورى أساساً 1.

وعلى هذا النحو تتم تولية الإمام بطريقة ولاية العهد، فهي تنتفي فيها الشورى تماماً؛ لأنّ للإمام أن يعهد لمن بعده بالإمامة لوليّ عهد لا يستشير فيه أحداً، وتكون إمامته منعقدة بوفاته دون أن يتوقّف الأمر على رضا أهل الحلّ والعقد بوليّ العهد لا في حياته ولا من بعده، ولهذا الأمر صلة متينة بالشوكة، فكأنّ الإمام بما له من الشوكة الممكّنة له يكتسب حقّ التولية بالعهد دون مشورة المسلمين ولا رضاهم في وكما كانت الشوكة مضيّقة لمجال الشورى في تولية الإمام فيائها كانت أيضا مضيّقة له على نفس النحو فيما يتعلّق بالعزل 3.

أمّا فيما يتعلّق بالشورى في المهامّ التي يمارسها الإمام فــلا نلفــي الإمام الجويني يخصّها ببيان مستقلً في فصل خاصّ، ولكنّه يشير إليها بير الحين والآخر في مواضع متفرّقة من مؤلّفاته على سبيل إرشــاد الإمــا، ونصحه بأن يستشير ذوي الرّأي في بعض ما يعترضه من آحاد الوقــائع، وخاصّة منهم العلماء. ولكنّ هذه الشورى التي ينصح بها إمام الحــرمين هي أقرب إلى الاستشارة التي تفحص الآراء وتتخيّر منــها مــع بعــض التشدّد في هذا الأمر فيما يتعلّق بآراء العلماء أن تكون متبعة خاصــة إذا

² راجع: الجويني ـــ الفيائي:135، 139 إذ يبني هذه الأحكام على اعتبار توفّر شروط الصلاح في الإمام. 3 راجع نفس المصدر: 126

كان الإمام ثمن لم يبلغ درجة الاجتهاد 1. وبالنظر إلى كون الجويني لم يخصّص للشّورى فصلا خاصاً بها، وكونسه مال بها إلى الاستشارة الاختيارية، فإنّه يقع في النّفس أنّه لم يكن في أحكام الإمامة يعباً بها كثيرا، وذلك انطلاقاً من اعتبار الإمام حائزاً على صفات الصّلاح للإمامة ومتوفّراً على الشوكة التي ينفّذ بها ما يراه من صلاح الرّأي.

وبالنظر في ما ضيق الإمام الجويني من مساحة الشورى في مؤسسة الإمامة بأثر بين من دور الشوكة فيها لا شك أتنا سنكون مجحفين في حقه فيما لو حاكمنا آراءه في هذا الصدد إلى ما وصل إليه الفكر السياسي الإنساني اليوم من تشريع واسع للشورى في مؤسسة الحكم تنظيراً وترتيباً، وإلى ما أصبح نحن المسلمين يخامرنا من شوق إلى الشورى وشعور بالحرمان منها والناس من حولنا ينعمون بما ويطورون حياقم من خلالها، وقيمنا الدينية توجبها علينا وتحثنا عليها؛ ذلك لأن كل فكر عند تقويمه من العدل أن يوضع في ظرفه الزمني ومناخه الثقافي ليؤخذ ذلك بعين الاعتبار عند التقويم. ولكن لا نكون في موقف الإجحاف حينما نقايس ما آل إليه أمر الشورى عند الجويني إلى ما استند إليه هو نفسه من أدلة تتعلق بالنصوص أو بالسوابق العملية في العهد الإسلامي الأول.

فمن حيث المستند النّصّي في الشورى معلوم أنّ الشورى في أمور المسلمين بإطلاق واجبة عليهم في كلّ دائرة منهم بحسب ما يكون الأمر يعني من في تلك الدائرة من الناس، وهو مقتضى قوله تعالى: ((وَأَمْـرُهُمْ شُورى بينَهم)) (الشورى / 38)، وأمر الإمامة في التنصيب والعــزل وفي

اً راجع في ذلك: عبد العظيم الديب _ تحقيق الغياثي: 93م، وفقه إمام الحرمين: 498، وراجع المواقع التي تحــــــــــث فيها الجويني عن الشورى فيما يتعلّق يمهامّ الإمام في: الجويني ــــ الغياثي: 86، 540.

ممارسة المهامّ خاصة منها تلك المهامّ الكلّية هو أمر يعني كلّ فرد من أفراد المسلمين من ذكر وأنثى، فأيّ مبرّر إذن لاستثناء بعض المسلمين كالنساء والعامّة من الناس من حقّ الشورى في هذا الشّان الذي يهمّهم جميعا؟ قال ابن عطيّة في التأكيد على حكم الشورى فيما يتعلّق بالإمام: " والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه " أ، وفي أحاديث المنبيّ صلى الله عليه وسلّم وفي سيرته من المؤيّدات لهذا الرّأي شيء كثير 2.

وليت الإمام الجويني حينما حصر الشورى في أهل الحلّ والعقد كان يخرّج الأمر على أنّ هؤلاء إنّما انحصرت الشورى فيهم باعتبارهم على نحو من الأنحاء يمثّلون عامّة المسلمين فيما يشبه النيابة عنهم، إذن لالتُمس له العذر بأنه أناب عن الأمّة نوّابا يختارون إمامها ويعزلونه، ولكنّنا لا نجد في تقريراته ما يُفهم منه ذلك، بل هو أبعد كلّ النساء وكلّ العامّة من الناس بصفة صريحة عن أمر الشورى، فيكون قد أبعد معظم الأمّة عن هذا الشّان الذي هو الشّان الأعمّ لأفرادها والأخطر في حياها المحتى عن طريق النيابة عنهم.

وقد أصل إمام الحرمين رأيه الذي رأينا أنّه يضيق من دائسرة الشورى فيقصرها فيما يتعلّق بالإمام على أهل الحلّ والعقد فيما فعل أهل السقيفة لمّا ولّوا أبا بكر رضي الله عنه، كما أصّل رأيه المتعلّف بولايسة العهد في مواقف الخلفاء الراشدين، متمثّلة فيما فعل أبو بكر لمّا ولّي

أبن عطية _ المحرر الوجيز: 3 / 397

أ راجع على سبيل المثال: القرطبي حـ الجامع الحكام القرآن: 4 / 250 وما بعدها، وابسن عاشسور _ التحريس والتنوير: 4 / 148، 25 / 111، وراجع أيضا بحثا قيما في الشورى في: محمد سليم العوا _ في النظام السياسسي للدولة الإسلامية: 179 وما بعدها.

عمر، وفيما فعل عمر لما ولى واحدا من السَّتة رضي الله عنهم جميعا، وجعل في الموقفين ما وقع في السقيفة من قبل من حضرها بالنسبة لأبي بكر، وما وقع من أبي بكر بالنسبة لعمر ومن عمر بالنسبة للسَّتة، جعل ذلك عقدا للإمامة مبرما لا يحتمل المراجعة، بل هو عقد ليس قائما أصلا على المراجعة فيما يتعلق بولاية العهد 1.

وفي النفس شيء من هذا التأصيل الذي أصل به الجويني آراءه في هذا الخصوص، فهل كان حقا ما فعله أهل السقيفة، وما فعله أبو بكر بالنسبة لعمر وعمر بالنسبة للسّتة هو عقد للإمامة لا مراجعة فيه قبل عقده بله بعده؟ إنّنا نحسب أنّ ما فعله أهل السقيفة وما فعله أبر بكر وعمر ليس عقدا للإمامة وإنّما هو ترشيح منهم للإمام يُقدّم به للأمّة لتكون هي صاحبة الرّأي في قَبول المرشَّح أو المراجعة فيه، وذلك بطريق البيعة العامّة، هذه التي نعجب لكون إمام الحرمين لم يأت ما على ذكر في تقريراته المتعلّقة بالإمامة 2.

وحسب هذا الفهم لما وقع في السقيفة وما فعل أبو بكر وعمر، فإنَّ ما عُرف في الفقه السياسي الإسلامي بعقد أهل الحلَّ والعقد، وما عُرف فيه بولاية العهد كما تمَّ في تلك الوقائع لا يعدو أن يكون ترشيحا للإمام، والقائم بذلك لا يعدو أن يكون مرشّحا له 3.

أ راجع تصريحه بذلك فيما يخص تولية أبي بكر لعمر في: الغياثي : 139، وراجع تعليقا عليه ناقدا في: عبد المظيم
 الديب _ تحقيق الفياثي: 139

² حينما يذكر إمام الحرمين المبعة في تقريراته فإئه يقصد إما ببعة أهل الحلّ والعقد، ولم تعثر له على بيان فيما يتعلّ ق بالبيعة العامة من قبل مجموع الأمّة.

ومن القرائن التي نراها مؤيدة لذلك أن أبا بكر إثر ما وقع في السقيفة توجّه إلى المسجد الجامع ليتلقّى البيعة العامّة من سائر المسلمين، إذ قال عمر بن الخطّاب الذي رشّحه للإمامة للناس: "قوموا فبايعوه، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامّة بعد بيعة السقيفة "1، فما هي فائدة هذه البيعة إذا كانت الإمامة قد عُقدت له وانتهى أمرها؟ إن هذه البيعة العامّة هي فيما نحسب العقد الحقيقي للإمامة من كافّة المسلمين، وليست بيعة السقيفة إلا ترشيحا قابلا لمراجعة الأمّة، وقد راجعته الأمّة بالبيعة العامّة.

ومن القرائن المؤيّدة لذلك أيضا أنّ أبا بكر كما اختار عمر رضي الله عنهما للخلافة عرض اختياره على الناس مستشيرا إيّاهم فيما إذا كانوا يوافقون على إمامة من اختار، فقد كتب رضي الله عنه عهدا باختيار عمر، وكلّف عثمان بأن يعرضه على الناس، فجعل يعرضه على عمر وكلّف عثمان بأن يعرضه على الناس، فجعل يعرضه على ويقول: "أتبايعون لمن في هذا الكتاب؟ فقالوا: نعم ... فاقروا بدلك جيعا، ورضوا به وبايعوا " 2، فهو إذن ترشيح من أبي بكر لعمر وليس تنصيبا. وكذلك كان الأمر في السّتة الذين قدّمهم عمر رضي الله عنه، فقد كان عبد الرحمن بن عوف يستشير الناس فيهم حتى كان يدخل على النساء في خدورهن، فلما "اجتهد وناظر المسلمين ... فوجدهم متفقين على على وعثمان " قحصر الأمر فيهما، وأكمل الشورى إلى أن أفضت الى اختيار عثمان إماما. فهذه القرائن تشير كلّها إلى أنّ اختيار أهل

الذين جعل عمر الشورى فيهم، فالعهد أو الاستخلاف لا يعدر أن يكون ترشيحا من السلف للخلف، والأمّة بعد ذلك صاحبة القول الفصل فيمن تختاره إماما "

السيوطي ــ تاريخ الحلفاء: 69، وراجع: الطبري ــ التاريخ: 2 / 111

² ابن سعد ــ طبقات ابن سعد: 3 / 200

آبن خلدون ــ المقدمة: 187، وراجع: السيوطي ــ تاريخ الحلفاء: 153

والعقد، والعهد بولاية العهد ليست إلا عملاً ترشيحياً، والعاقد للإمامة إنما هي الأمّة بطريق البيعة العامّة، وإنّما ظُـنَ العمـل الترشـيحي في الحالات التي ذكرنا عقداً للإمامة غير قابل للمراجعة لما كان له من قـوّة أكسبته إيّاها ظروف ذلك الزمان التي لم تكن تسمح بإنجاز البيعة العامّـة على الفور الذي يتطلّبه أمر الإمامة.

ثالثاً - أثر الشوكة في تقدير مهام الارمام:

حينما نستعرض المهامّ التي قرّرها إمام الحرمين للإمام فإنّنا نجدها تكاد تنحصر في تلك المهامّ التي تحتاج في تنفيذها إلى الشوكة العسكرية بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فهي ردّ العدوان الخارجي ونشر الدعوة بالفتح، وهي مقاومة أهل البدع والمتلصّصين والبغاة، وهي فسض المنازعات وإقامة الحدود، وهي رعاية الضعفاء والمحتاجين، وكلّها تقوم في إنفاذها على الشوكة العسكرية كما صرّح الجويني بذلك مرارا.

ولا شك أن هذه المهام هي المهام الأساسية للتولة الستي يُنتسدب الإمام لتنفيذها، إذ هي التي يتوقّف عليها اسستتباب الأمسن السامل هو المهمة والخارجي بعناصره المتعدّدة كما بيّناه، واستتباب الأمن الشامل هو المهمة الأولى للدّولة، وهو الذي يتوقّف عليه إنجاز كلّ مهمة بعده. وقد كسان إمام الحرمين في هذا الشأن وافي البيان، ذا وعي عميسق باهميسة الأمسن كمهمة أساسية للإمامة وعنصر حيوي في حياة الأمة كلّها، كمسا كسان أيضا ذا وعي عميق بالمفهوم الكلّي للأمن، إذ شمل به الأمن الاجتماعي في موازنة دقيقة بين كفالة المحتاجين التي هي واجب مجموع الأمّة على الإمام أن ينفّذه وبين حرمة الأموال أن تنتهك باسم هذه الكفالة، وفي موازنسة

دقيقة بين الحرص على إقامة الحدود وفض المنازعات ومقاومة الفساد التي من واجب الإمام تنفيذها وبين حرمة المسلمين أن تنتهك بالتجاوز في التعازير 1، وقد كان ذلك كله فيما نحسب من أوفق ما قرره إمام الحرمين في فقهه السياسي.

ولكنّ الغريب أنّ إمام الحرمين لم يتعرّض في فقهه السياسي بالبيان لمهامّ يقوم بها الإمام غير تلك المهامّ ذات الطّابع الأمني وإن يكن ذلك بالمعنى الموسّع للأمن، فهو لم يقرّر من ضمن مهامّ الإمام مهمّـة التوجيب التربوي التعليمي للأمّة معنويا بالتّعبئة والدّفع في سبيل المعرفة والعلم، ومادّيا بإقامة المؤسّسات المحققة لذلك، ولا مهمّة التوجيب للستّعمير في الأرض التعمير المادّي بوجوهه المختلفة، والدّفع في سبيل ذلك معنويا ومادّيا أيضا، وإذا كانت ترد في هذا الشّأن إشارات قليلة في سياقات معنويا من ضمن عند في أنها لا ترقى في وضوحها والاهتمام بها إلى أن تكون من ضمن ما قرّره من مهام للإمام في فصل خاص اقتصر فيه على المهام الأمنية التي لا تقوم إلا بالشوكة العسكرية.

وثمًا يوقع في النّفس أنّ الجويني لم يكن يولي اهتماما كـــبيرا لتلــك المهامّ التعميرية أنه يورد أحيانا من الكلام ما قد يفهم منه استنقاصه لتلك المهامّ قياسا إلى ما تتطلّبه المهامّ الأمنية من قوّة الشوكة العسكرية، وهو ما يوحي به قوله: " وإذا كان منصب الإمام القوّامِ على طبقــات الأنــام مقتضيا أن يتحرّى الأصلح فالأصلح، فكيف يليق بنظـر ذي تحقيــق أن

اً راجع في ذلك : الجويني ـــ الغياثي: 320،287 وما بعدها، 366 وما بعدها، وفقه إمام الحـــرمين: 400 ومــــا ابعدها

² راجع على سبيل المثال: الجويني ـــ الغيائي: 357

يبدّد الأموال في ابتناء القناطر والدساكر ويترك ما هو ملاذ العساكر "1، وقد ورد هذا القول في سياق المعارضة لمن كان يرى أنّ فاضل المال من ميزانية الدّولة يُبنى به الرباطات والقناطر والمساجد وغيرها من جهات الخير، علما بأنّ سياق الحديث كلّه يتعلّق بالأحوال العادية للأمّة لا بظروف الحرب التي قد تبرّر هذا الاستنقاص من مهام التعمير قياسا إلى المتطلّبات العسكرية التي تقتضيها تلك الظروف.

وبالرغم من أنّ إمام الحرمين ينفي أن تكون الغاية من الجهاد هي غنيمة الأموال، ويقرّر أنها التجرّد لإعلاء كلمة الله وحياطة الملّية 2، إلا أننا نجده في مواقع من فكره السياسي يهتم في ميزانية الدولة التي يدبرها الإمام للقيام بمهامة بالأموال الناتجة من مغانم الجهاد، وربّما فاق اهتمامه هذا ما يوجّهه من عناية بتنمية أموال الدولة عن طريق الدّفع إلى الستعمير الدّاخلي والإعانة عليه، وفي ذلك ما يوحي أيضا بأنّ المهمّة التعميريّة الاستجماع ميزانية الدولة لم تكن عند الجويني ذات أهمية بالنسبة للمهمّة العسكرية التي تكون بها المغانم من الجهاد، إذ " إذا كان جنود الإسلام مشمّرين للجهاد، فالوجوه التي منها تنتظم الأموال غير منحسمة، والأحوال متسقة منتظمة، فيبعد تنجيز التعرّض لأموال الناس " 3.

وعلى غرار ما قلنا سابقا، فإنّه إذا كان من الإجحاف بإمام الحرمين أن نحاكم سكوته هذا عن المهامّ التعميرية للإمام في مقابل استفاضته في المهامّ الأمنية إلى ما أصبح معهودا من المهامّ التعميرية

¹ نفس الصدر: 250

² راجع نفس المصدر: 282

³ نفس الصدر: 264

الواسعة للدولة في عصرنا الحاضر حتى غدت التنمية البشرية بالتعليم والتربية والتنمية الاقتصادية بوجوهها المختلفة من أهم واجبات رئيس الدولة إن لم تكن أهمها، إذا كان ذلك فإنه لا يكون من الإجحاف به أن نقايس وجهته هذه بمأثور الفكر السياسي لعمر بن الخطّاب رضي الله عنه نقايس وجهته هذه بمأثور الفكر السياسي لعمر بن الخطّاب رضي الله عنه حينما كان يقول: ويح عمر، لو عثرت بغلة في العراق لسئل عنها لم لم يسوّ لها الطريق، وحينما كان يقول كما رواه إمام الحرمين نفسه: "لو تركت جرباء على ضفّة الفرات لم تُطل بالهناء فأنا المطالب بها يسوم القيامة" أ فيما يشير إليه القول الأوّل من الانشغال بمهمّة تنمية المثروة الحيوانية، للسولة، وما يشير إليه الثاني من الانشغال بمهمّة تنمية المثروة الحيوانية، وذلك وقد كان لذلك الهمّ العمري تطبيق واسع في السياسة الواقعية، وذلك بالتعمير الإداري والاقتصادي كما هو معلوم، فهل يكون الجويني قصسر فكره السياسي فيما يتعلّق بمهامّ الإمام عن المبادئ السياسية التي وضعها عمر بن الخطّاب في هذا الشأن.

وإذا كان إمام الحرمين شديد النقد لأبي الحسن الماوردي لمجمل ما دوّنه في كتابه المترجم ب"الأحكام السلطانية" 2، إلا أن الماوردي فيما يتعلّق بمهام الإمام قد أدرج في كتابه مهام تعميرية كثيرة من مثل إحياء الموات واستخراج المياه وإقامة الأرفاق 3، وإذا كان ذلك يُساق في سياق فقهي إلا أنه يدل على اهتمام بمهام التعمير ، إذ من بين هذه المهام " أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفّح الأحوال لينهض بسياسة الأمّـة

¹ راجع نفس المصدر: 343

² راجع مثلا: نفس الصدر: 140، 209، 232

³ راجع: الماوردي _ الأحكام السلطانية: 177 وما بعدها

وحراسة الملّة " أ، فيكون ذلك إذن من صلب ما على الإمام أن يباشــره من المهام، فهل يكون الجويني قد قصر في هذا الشأن عن الماوردي الذي كان محطّ نقده الشديد كما قصر عن التوجيهات التعميرية لعمـــر بـــن الخطّاب انشغالاً فيما نحسب بالمهام الأمنية التي تتطلّب الشوكة؟

وقد كان نظام الملك ² الوزير السلجوقي القائم مقام الإمام في سعة مهامّة ونفاذ سلطاته، وهو الذي عاش الجويني في كنفه وألف مسن أجله كتابه الغياثي في السياسة الشرعية، كان يمارس بصفة فعلية مهامّ التعمير بمعناه الواسع تربوياً علمياً وعمرانياً واقتصادياً، وشأنه في ذلك ذائع الصيت ³، فكيف بإمام الحرمين وهو يرى هذا الأمر ويعيشه عسن كثب لا يهتمّ من بين مهامّ الإمام بمهمّة التعمير، ويصرف الأمر إلى المهامّ الأمنية ذات الطابع العسكري القائم على الشوكة؟

لا شك أن إمام الحرمين لم يكن غافلاً عن أهمية التعمير في وجوهه المختلفة كواجب من واجبات الأمة ضمن مهمّــة الخلافــة في الأرض، ولكن ما يدعو إلى الحيرة والتساؤل هو كيف أنه لم يدرج مهمّة الــتعمير ضمن مهام الإمام بصفة بيّنة واضحة المعالم، فهل يكون معتبراً هذه المهمّة هي من مهام الأمّة وليست من المهام المباشرة للإمام؟ وهل يكون معتــبراً أنّ الإمام إذا قام بمهام الأمن بالمعنى الموسّع الذي شرحه يكون قد وفــر

ا نفس المصدر: 16

² واجع ترجمته في: الذهبي _ سير أعلام النبلاء: 19 / 94، وابن خلّكان _ وفيات الأعيان: 2 / 128، والسبكي _ طبقات الشافعية: 4 / 310

³ راجع في ذلك: حسن أحمد محمود ومن معه ــ العالم الإسلامي في العصر العباسي: 606 وما بعدها. وقد كان نظام الملك يبني في كلّ مدينة مدرسة، ولم يتُفق لغيره ما ائفق له من ازدحام العلماء عليه، وكانت له سياسة واسعة وحكيمة لتعمير الأرض بالزراعة. واجع كلّ ذلك في: السبكي ــ طبقات الشافعية: 4 / 313، 317

للأمة الأسباب الأساسية التي تمكنها من القيام بمهام التعمير، فيكون إذن قد اكتفى بأن أناط بالإمام مهمة توفير الشروط اللازمة لكل عمل تعميري متمثلة في توفير الأمن بالشوكة العسكرية، وأناط بالمجتمع الإسلامي كلّه القيام الفعلي بمهمة التعمير؟ إنّ ذلك غير مستبعد فيما نحسب، ولكن على أية حال نحسب أنه ينبغي المزيد من البحث عن الأسباب التي جعلت إمام الحرمين يهتم بأمر الشوكة العسكرية في مؤسسة الإمامة حتى أصبح لها هذا التأثير الذي تبيّناه على شرعية الإمام في عقد الإمامة له وسحبها منه وعلى طبيعة المهام الموكولة إليه.

ب- أسبابُ مبدئيّة الشركة في فقه الجويني:

إذا كان إمام الحرمين قد اهتمّ بالشوكة العسكرية في الإمامة على النحو الذي وصفنا، فارتقى بها إلى أن أصبحت مبدأ موجّها إلى حدّ كبير لفكره السياسي في هذا الشأن، وذلك على نحو قد لا نجد له نظيرا عند غيره من فقهاء السياسة الشرعية، فإنّ ذلك لا بدّ أن تكون له أسباب من شأن الوقوف عليها أن يكون معوانا على المزيد من فهم فكره السياسي عموما، وفكره السياسي في هذه القضية خصوصاً.

وبادئ ذي بدء فإن أصل الاهتمام بالشوكة العسكرية في تقريسر أحكام الدولة الإسلامية ليست أمراً مستغرباً في الفقه السياسي الإسلامي عموماً؛ ذلك لأن الجهاد أصل من أصول العقيدة الإسلامية، وهو مهمة أساسية من مهام الإمام، ولا يكون الجهاد إلا بالشوكة العسكرية، وقد عزز هذا المبدأ العقدي الأحداث الواقعية في تاريخ الدولة الإسلامية، فقد كان العداء الخارجي لها مستحكماً والهجومات عليها متتالية، وذلك

بالإضافة إلى ما كان يحدث من الفتن الداخلية الكثيرة، فأصبح الاهتمام بالشوكة في الفقه السياسي إذن أمراً مبرّراً، ولكنّ اهتمام إمام الحرمين بما على هذا النحو الذي أصبحت به مبدأ موجّها كما وصفنا لا بسد مسن البحث له عن أسباب غير السبب الذي ذكرنا. وبالتأمّل في مجمل ما قرر الجويني في فقهه السياسي، وبالتّأمّل أيضاً في سيرة حياته وشبكة علاقات بالحياة لعلنا نظفر بسببين أساسيين كان لهما تأثير بيّن فيما يتعلّق بالشوكة من حيث اتّخاذها مبدأً مؤثّراً في أحكامه السياسية.

أدّلاً - الوضع السياسي دالثقاني:

إنّ الوضع السياسي والثقافي الذي عاش فيه إمام الحرمين كان وضعا تعتوره التقلّبات المتعاقبة ذات الأخطار الكبيرة في مجالات متعدّدة. ففي المجال الثقافي كانت الأهواء والبدع والمداهب المنحرفة تناوش العقيدة الإسلامية من جهات كثيرة، فالزندقة كانت حركة فاشية، والمشيعة القرامطة استفحل أمرهم في وقت من الأوقات إلى أن احتلّوا بغداد وأقاموا فيها فترة من الزمن، وأهل البدع من المعتزلة وغيرهم كان لهم وجود في ساحة الثقافة، وكانت لهم مناوشة واسعة لعقيدة أهل السنة التي ينتمي الجويني إليها وينافح عنها، ويراها هي الحق ويرى غيرها مسن الباطل الخطير أ.

وفي المجال السياسي كانت ساحة العراق وإيران على عهد الجويني أمواجا متلاطمة من الأحداث السياسية والعسكرية، فالخلافة العباسية قد أدركها ضعف شديد حتى غدا الخليفة في منصب يشبه أن يكون صوريا،

اً راجع: الجريني ـــ الفيالي: 345، وحسن أحمد محمود ـــ العالم الإسلامي في العصر العباسي: 571 وما بعدها

وما استتب الأمر للدولة السلجوقية التي عاش الجويني في كنفها إلا عــبر سلسلة متتالية من القلاقل والحروب الداخلية والخارجية، ولما استقر أمر هذه الدولة اتجهت إلى الفتح الخارجي بالجهاد صوب امبراطورية الروم، بحيث كان الوضع في عمومه وضعا يضطرب بالأحــداث ذات الطــابع السياسي العسكري 1.

وفي خضم هذه الأوضاع الثقافية والسياسية التي عاشها إمام الحرمين لا يكون غريبا أن ينعكس طابعها المفعم بالأخطار الجسام على فكره السياسي، فأصبحت الشوكة العسكرية مبدأ بارزا في هذا الفكر، وكأن الإمام لعمق ما كان يستشعره من أخطار ثقافية وسياسية عسكرية أصبح يفكر تفكيراً سياسياً يوجّهه ما يشبه حالة الطوارئ التي تصبح فيها اللولة عسكرية، ويصبح الإمام مستعصماً بالشوكة العسكرية في إدارة شؤون الدولة، فتتقلّص إذن مساحة الشورى سواء في اختياره أساسا أو في ممارسته لسلطاته، وتتجه المهام وجهة تكون فيها ذات طابع أمني غالب على الطابع التعميري.

ولعلّ ثمّا رسّخ هذه المفاهيم في فكر إمام الحرمين ما وقف عليه وقوف العيان من نجاح السلاجقة وعلى رأسهم الوزير نظام الملك بسبب من امتلاكهم الشوكة العسكرية في تحقيق الأمن العقدي والاجتماعي والسياسي بفعل ما استعصموا به من القيام على تلك الشوكة، فتظهر إذن في ذهن الإمام الجويني ما ثبت في الواقع من نجاعة فعلية للشوكة مع ما كان يترسمه من أفكار لما كان يرصد الأخطار المحدقة، وأفضى كلّ من

أ راجع: حسن أحمد محمود ـــ العالم الإسلامي في العصر العباسي: 524 وما بعدها

هذا وذاك إلى اعتبار الشوكة مبدأ مرعياً في فقه السياسة، وأثر ذلك المبدأ في كثير من أحكام الإمامة.

ثانياً الرعجاب بنظام الملك:

كان نظام الملك وزيراً للسلاجقة، ولكنّه كان هو الأمير الحقيقي الذي يصرّف شؤون الدولة طيلة ثلاثين عاماً، وكان على قدر كبير من العلم والحكمة وحصافة الرّأي وحسن التدبير والعدل والتقى والسورع، بالإضافة إلى ما كان يتوفّر عليه من قوّة الشوكة العسكرية، وقد حقّق في سياسة الدولة إنجازات جهادية وتعميرية كثيرة ، فيما كان الأمراء السلاجقة والخلفاء العباسيون الذين عاصروه لا يدانونه في ذلك، ومن كانت فيه منهم بعض من خصال نظام الملك لم يكن متوفّراً على السبعض الآخر ثمّا كان هو متوفّراً عليه في جمع واسع بين الفضائل الستي تندرج ضمن شروط الإمامة.

وبالإضافة إلى هذه الخصال التي توفّر عليها نظام الملك، وهذه السيرة الراشدة التي انتهجها في تدبير شؤون الحكم، فإنّ إمام الحرمين كانت له علاقة وطيدة به، وكانت له هو أياد بيضاء عليه، فقد كان عظيم التقدير والاحترام للعلماء عامّة وله هو خاصّة أ، وقد رعاه ووفّر له حماية مكّنته من أن يجهر برأيه بحرّية كاملة أ، وذلك بالإضافة إلى ما قدّم له من نصرة في نطاق نصرته العامّة لأهل السّنة الأشاعرة على سائر أهل المناهب من المسلمين بلة غير المسلمين؛ ولذلك كلّه فقد أصبح إمام

¹ راجع: ابن خلكان ـــ وفيات الأعيان: 2 / 129

² راجع: عبد العظيم الديب ــ تحقيق الغيالي: 12

الحرمين معجباً أيّما إعجاب بنظام الملك، وهو ما يبدو فيما قاله فيه مــن كثير مدح شعراً ونثراً.

ويبدو أنّ أمر هذا الإعجاب أخذ يتطوّر إلى أن أصبح نظام الملك عشل في ذهن إمام الحرمين الصورة المثالية لما ينبغي أن يكون عليه إمام الحرمين الصورة وبين الصورة الواقعية الستي كان عليها الخليفة العباسي، وكذلك الصورة الستي كان عليها الأمسير السلجوقي، تبيّن له الفرق شاسعا فيما يتعلّق بالإمامة بين ما ينبغي أن يكون متمثّلا في شخص نظام الملك وبين ما هو كائن متمثّلاً في الخليفة والأمير. ويبدو لنا أنّ من تلك المفارقة بدأ يتكوّن في الفكر السياسي للجويني مبدأ الشوكة وما كان له من أثر في كثير من الأحكام على نحو ما شرحنا.

لقد ألّف إمام الحرمين كتابه "الغياثي" في الفقه السياسي ليقدّمه لنظام الملك، وقد اشتق اسمه من أحد ألقابه كما فعل في كتابه النظهامي، والغرض الأساسي الذي ألّف من أجله الكتاب والذي يبدئ القول فيه ويعيد مذكّراً به مرّة بعد مرّة في ثناياه هو غرض ينطهوي علمى بعض الغرابة بالنسبة للمؤلّفات في هذا الشّأن؛ ذلك أنّ هذا الغرض ليس هو بيان أحكام الإمامة في ذاها، فتلك إنّما هي تمهيدات ومقدّمات، وإنّما هو بيان الأحكام فيما لو خلا الزمان من الأيمّة 2.

ومجمل الآراء التي أدرجها الجويني في كتاب "الغياثي" ساقها بحيث تؤدّي إلى تحقيق الغرض الأعلى منه تصبّ بالتلميح أحياناً وبالتصريح

أ راجع على سبيل المثال: الجويني ــ الغيائي: 11، 118، 332، 338

² راجع على سبيل المثال: الجويني ـــ الغياثي: 15، 108

أحيانا أخرى في معنى أنّ الزّمان الذي هو فيه قد خلا ثمّــن تتــوفَر فيــه الصفات التي يصلح بها للإمامة سوى رجل واحد هو نظام الملك الـــذي تفرّد باستجماع الخصال المشروطة في الإمام، ثمّ هو امتلك مــع ذلــك الشوكة العسكرية التي تمكّن من تولّي الإمامة في غير ما ظهور فتن، وإذن فليستول نظام الملك على الإمامة بالشوكة إذ قد خلا الزمان ثمن يصــلح لها مثله.

إنَّ هذا المرمى الذي يرمى إليه الجويني من إثبات كون نظام الملك هو المستحقّ للإمامة لتفرّده وقوّة شوكته، ومن حثّه بناء على ذلك علي الاستيلاء على الإمامة تتضافر الأدلّة عليه ثما جاء في الغياثي نفسه في مواطن متعدّدة. ومن ذلك قوله : " فالمعنى الذي يلزم الخلق طاعة الإمام، ويلزم الإمام القيام بمصالح الإسلام أنه أيسر مسلك في إمضاء الأحكام، وقطع التراع والإلزام، وهو بعينه يتحقّق عند وجود مقتدر على القيام بمهمَّات الأنام، مع شغور الزمان عن إمام، فقد تحقَّق ما أحاوله قطعا على الله العظيم شأنه، ووضح كفلق الصبح دليله وبرهانه، فـــامض ياصــــدر الزمان قدما ولا تؤخّر الانتهاض لما رشحك الله له قدما" 1. ومن ذلك أيضا قوله تعقيبا على الوضع الذي تكون فيه قد انحلّت طاعـة الناس للإمام لانحلال شوكته كيف أنه ينبغى خلعه ونصب إمـــام مطـــاع ذي شوكة مكانه: " ولست أستريب أنّ مولانا كهف الأمهم، مستخدم السيف والقلم يبادر النظر في مبادي هذا الفصل للغوص علي مغاص القاعدة والأصل، وقد يغني التلويح على التصريح، والمرامز والكنايــات

ا نقس الصدر: 338

عن البوح بقصارى الغايات " ¹. ومن النصوص المفيدة لهـــذا المعــني في الغياثي كثير ².

إنّه إذن الإعجاب بنظام الملك جعل إمام الحرمين يحكم له بأحقية الإمامة، ثمّ جعله يسوق ذلك كلّه في نظرية سياسية مفادها أنّ المستحق للإمامة له أن يستولي عليها بالشوكة، ثمّ توسّع في هذه النظرية شيئا مسن التوسّع ليبيّن ما للشوكة من أهمية في أحكام الإمامة بصفة عامّة، سسواء من حيث مشروعيتها أو من حيث مهامّها على النحو السذي شسرحناه، وعضّد ذلك كلّه ما كان يجري في عصره من أحداث للشوكة فيها دور مهمّ من حيث ما يقدّر في النظر ومن حيث ما يرى في الواقع.

هل يكون إمام الحرمين إذن قد بنى نظريته في الشوكة حتى صارت مبدأ جرت عليه أحكامه في الإمامة على نحو ما بينًا استخلاصا من ظروف خاصة في الزمان والمكان متمثّلة في أحداث العصر الذي عاش فيه وفي شخص نظام الملك الذي أعجب به، والحال أنّ الإمامة خطّة عامّة تجري عبر الأزمان فلا ينبغي أن تُقرّر إلاّ بمبادئ كلّية عامّة يمكن أن تنطبق على كلّ زمان ومكان؟

نحسب أنَّ شيئا من ذلك حصل بالفعل في تقرير مبدا الشوكة الذي شرحه إمام الحرمين، وإذا كنّا لا نشك قطعاً في إخلاصه فيما قرر بعيدا عن مطامع الدنيا وتملّق أهل السلطان بما يخلّ بأمانـــة العلــــم، ولا

¹ نفس المصدر: 118

² راجع في نفس هذا المنى الذي يبرن فيه الجويني أحقية نظام الملك بالإمامة وبحث على الاستيلاء عليها في نفسس المصدر: 324، 336, 305، 361

نشك في مبرّرات إعجابه بنظام الملك الذي جمع من الفضائل ما يؤهّله للإمامة حقّا، فإنّنا نرى أنه طبّق ما هو خاص على ما هو عامّ، فأجحف أحيانا في حقّ الإمامة بنظريته في الشوكة حينما لا تتأتّى ظروف كتلك الظروف التي عاشها، ولا يتوفّر من الأشخاص من هو مثل نظام الملك.

وعلى ذلك فإننا نرى أنه إذا كان إمام الحرمين قد قدّم في الفقه السياسي أفكارا ثريّة يمكن الاستفادة منها في النهوض بالفكر السياسي الإسلامي الراهن، فإنّ بعض الأفكار التي طرحها في نطاق مبدإ الشوكة وما كان له من آثار في أحكام الإمامة ينبغي أن تطرح للمراجعة حتى لا تكون الأحكام ذات الخصوصيات الظرفية موجّهة للفكر السياسي الإسلامي في المبادئ ذات الطّابع الكلّى العامّ.

ثبت المراجع

- ــ الإيجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت 756هـ)
 - 1 ــ المواقف، ط بولاق، القاهرة 1913
 - ــ الذهبي (الحسين بن على الطوسي، ت 485هــ)
- 2 ــ سير أعلام النبلاء. تحــ: شعيب الأرناؤوط، ط مؤسسة الرسالة، بــيروت 1984
 - _ الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين، ت 478هــ)
 - 3 _ الإرشاد. تح ..: أسعد تميم، ط مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1985
- 4 _ غياث الأمم والتياث الظلم (الغياثي). تحــ: عبــد العظــيم الــديب، ط الشؤون الدينية، قطر، 1400هــ
 - **ــ حسن أحمد محمود**

- 5 ــ العالم الإسلامي في العصر العباسي. ط3 دار الفكر العربي (د.ت) ــ خلاف (عبد الوهاب)
 - 6 _ السياسة الشرعية. ط دار الأنصار ، القاهرة 1977
 - _ ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد أبو زيد، ت 808 هـ)
 - 7 ـ المقدمة. ط دار الشعب، القاهرة (د.ت)
 - ــ ابن خلكان (أحمد بن محمد أبو العباس، ت 681هـ)
- 8 _ وفيات الأعيان. تحر: إحسان عباس، ط دار صادر، بيروت 1968
 - _ الراغب (القاسم بن محمد الأصبهاني أبو الحسين، ت 502هـ)
 - 9 _ المفردات. تحــ: صفوان داوودي، ط دار القلم، دمشق،1992
 - _ السبكي (عبد الوهاب بن على تاج الدين، ت 771هـ)
- 10 ــ طبقات الشافعية. تحــ: عبد الفتاح محمد الحلو ومن معه، ط دار إحياء الكتب العربية، القاهرة (د.ت)
 - _ ابن سعد (محمد بن سعد بن منيع، ت 230هـ)
 - 11 _ الطبقات الكبرى، ط دار بيروت ودار صادر، بيروت، 1957
 - ــ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت 911هــ)
- 12 ــ تاريخ الخلفاء. تحد: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط مطبعة السمعادة، القاهرة 1952
 - ــ الطبري (محمد بن جرير، ت 310هــ)
 - 13 ــ تاريخ الرسل والملوك.
 - _ ابن عاشور (محمد الطاهر، ت 1973)
 - 14 ــ التحرير والتنوير. ط دار النشر، تونس 1984
 - _ عبد العظيم الديب
 - 15 ــ تحقيق الغياثي لإمام الحرمين. ط الشؤون الدينية، قطر 1400هــ
 - 16 ـ فقه إمام الحرمين. ط دار الوفاء، المنصورة 1988
 - ــ القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، ت 671هــ)

- 17 ــ الجامع لأحكام القرآن. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987
 - ابن عطية (عبد الحق بن عطية أبو محمد، ت 541هـ)
 - 18 ــ المحرر الوجيز. ط قطر 1977
 - العوا (محمد سليم)
 - 19 ــ في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ط دار الشروق، القاهرة 1989
 - ــ فوزي خليل
- 20 ــ دور أهل الحلّ والعقد في النموذج الإسلامي لنظام الحكـــم. ط المعهـــد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة 1996
 - ــ الماوردي (على بن محمد بن حبيب أبو الحسن، ت 450هــ)
 - 21 الأحكام السلطانية. ط دار الكتب العلمية، بيروت 1982
 - ابن منظور (محمد بن مكرم بن على، ت 711هـ)
- 22 ــ لسان العرب. تحــ: أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، ط دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت 1996

الغصل الثاني

تقدير الأفعال عند ابن تيبية بين العقل دالنقل

تمهيد*:

جاءت الشريعة الإسلامية تجعل من أفعال الإنسان مناطا للإلزام في الحياة الدنيا أمرا ولهيا، وترتب على ذلك الإلزام جزاء بالثواب والعقاب في الآخرة، قصدا في كلّ ذلك للمصلحة المحققة للسعادة العاجلة والآجلة، تفضلا من الله تعالى على عباده بإرشادهم إلى الحقّ والخير من حيث تقصر وسائلهم الذاتية عن التقدير الصحيح الشامل لما هدو حق وخير من تفاصيل أفعالهم يكفل لهم سعادة الحياة في العاجل والآجل.

ولكن توجيهات الشريعة لما ينبغي أن يكون في فعل الإنسسان لا يمكن أن تشمل كل أجناس هذا الفعل وأعيانه، إذ هي محدودة بنصوص الوحي، والأفعال غير محدودة، بل هي متجدّدة مستأنفة علسى السدوام،

[°] ألقي هذا البحث في ندوة ° ابن تيمية ° التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة مؤتة بعمان في شهر مارس 2001

وكذلك فإن النصوص المحدِّدة للإلزام بما ينبغي أن يقع من الأفعال وما ينبغي أن لا يقع ليست كلّها قطعية الدلالة في تحديدها، بل بعضها ظنّي يحتمل وجوها من المعاني في ذلك الإلزام، فكيف يكون للمسلم أن يقدر وجهة الإلزام في أفعاله التي لم يرد فيها نصّ ملزم، أو التي ورد فيها نصص ظنّي يحتمل من وجوه الإلزام أكثر من وجه؟ لا مناص من أن يلجأ المسلم في ذلك إلى العقل ليكون له موجها في تلك المنطقة، فيكون إذن للعقل دور ما في تقدير الأفعال وتوجيهها مهما يكن من اندراجه ضمن الدور الأكبر للشريعة في تقدير تلك الأفعال وتوجيهها.

إنّ هذا التماس بين الشرع والعقل في تقدير الفعل الإنساني كان منشأ لقضية كبرى في الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، بخشت في علوم عنتلفة، أهمها علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، وتحست مسميات متعددة، من أشهرها في القديم اسم " السمع والعقل " و " النقل والعقل " و " التحسين والتقبيح "، وفي الحديث اسم " العقل والنص " و " سلطة النص الديني ". وقد كانت للآراء النظرية في هذه القضية آثار عملية بالغة الأهمية في التشريع الفقهي خاصة وفي مجرى الحياة بصفة عامة، بل لعلها كانت أحد العوامل ذات الأثر في تطور المسار الحضاري للأمة الإسلامية في تعرّجاته بين الصعود والهبوط.

وقد انشق البحث في هذه المسألة إلى أربعة عناصر أساسية مترابطة، يجيب كلّ منها على سؤال من الأسئلة الأربعة التالية: اللّالك، هل أفعال الإنسان تحمل قيمة ذاتية ثابتة أم قيمتها تضفى عليها من قبل الشرع؟ والشاني، هل وسيلة التقييم (= كشف القيمة) لتلك الأفعال

هي الشرع وحده، أم العقل وحده، أم هما مشتركين، وبأي قدر يكون ذلك الاشتراك? والتالث، ما هي جهة الإلزام بالفعل فعلاً وتركاً، هل هي الشرع وحده، أم العقل وحده، أم هما مشتركين، وبأي قدر يكون ذلك الاشتراك? والرابع، ما هي الجهة التي تقدّر الجزاء على الفعل ثوابا وعقابا، هل هي الشرع وحده، أم العقل وحده، أم هما مشتركين، وبأي قدر يكون ذلك الاشتراك؟.

وفي الجواب على هذه الأسئلة انتظم الباحثون قديما وحديثا بين طرفين ووسط. ففي أحد الطرفين ذهب جماعة إلى ما يشبه الإلغاء لأي دور عقلي في تقدير الأفعال في مراحل التقدير الأربعة الآنفة النكر، وقصروا الأمر على الشرع وحده. وفي الطرف الثاني ذهب جماعة إلى ما يشبه الإلغاء لأي دور للشرع في ذلك التقدير في أغلب مراحله وأهمها، وقصروا الأمر على العقل وحده. وفي الوسط ذهبت قلة من المحققين إلى تقرير تكامل بين العقل والنقل في تقدير الأفعال، وأسند إلى كل منهما في ذلك التكامل دور معرفي في قضية الحال يتناسب مع طبيعته الذاتية التي ذلك التكامل دور معرفي في قضية الحال يتناسب مع طبيعته الذاتية الوحي ذلك التكامل دور معرفي في قضية الحال يتناسب مع طبيعته الذاتية الوحي النبى عليها، ويقف فيه عند الحدود المقدرة له من قبل مرسل الوحي

وقد كان الإمام ابن تيمية لمن خاض في هذه القضية بالتفصيل، وذلك ضمن منهجه العام الذي أقامه على درء التعارض بين النقل والعقل، وألّف فيه المؤلّفات المستقلّة التي أشهرها كتابه الذي يحمل هذا العنوان، كما تناوله في كثير من مؤلّفاته العامّة ورسائله وفتاواه. وقد كان

ا بالنظر إلى شمول المسألة لهذه العناصر الأربعة آثرنا أن نعبر عنها يتعبر " تقدير الفعل الإنساني " دون الأسماء السبئ أوردناها آنفا، لما رأينا من أنَّ هذا التعبير تشمل دلالته كلَّ هذه العناصر بخلاف تلك الأسماء.

له في هذا الأمر رأي اجتهادي مستقل كعادته في كثير من آرائه، انتهى فيه إلى تقرير مسلك وسط يقوم على درء التعارض بين النقل والعقل، وإقامة التكامل بينهما في تقدير الفعل الإنساني، وكان لرأيه ذلك أثر في ممل مساره الفكري، وفي اجتهاداته الفقهية ورؤاه الإصلاحية، كما كان له أثر في من جاء بعده من تلاميذه، وفي التيارات الفكرية والحركات الإصلاحية التي تأثرت به وانتسبت إليه. وذلك ما نحاول بيانه في هلذا البحث ضمن العناصر التالية:

1- السياق التاديخي للقضيّة:

أثار الفكر الإسلامي في كلّ من علم أصول الدين وعلم أصول الفقه قضية العلاقة بين العقل والنقل في تقدير أفعال الإنسان تقويما وإلزاما منذ وقت مبكّر، وظلّ يطوّر القول فيها مع تطوّر الحركة الثقافية الإسلامية عبر الزمن، حتى تشقّق البحث في هذه المسألة إلى العناصر الأربعة الآنفة الذكر، وانتهى عند عصر ابن تيمية إلى جملة من الآراء، ينتظمها تياران بارزان، يمثل كلّ منهما مدرسة ذات رؤية متكاملة للقضية في متعدد عناصرها، وعلى هوامش ذينك التيارين قد تبرز آراء مخالفة لهما في عنصر من العناصر أو في رأي من الآراء، دون أن يتألف منها تبار ثلث ذو رؤية متكاملة. ويميل أحد هذين التيارين إلى إعطاء دور للعقال ثالث ذو رؤية متكاملة. ويميل أحد هذين التيارين إلى إعطاء دور للعقال أحيانا، ويمكن أن نسمية تبعا لذلك بالتيار العقلي، بينما يميل التيار الثاني المناط أيضا، ويمكن أن نسمية تبعا لذلك بالتيار الشرع بما ينتهي أحيانا إلى الشطط أيضا، ويمكن أن نسمية تبعا لذلك بالتيار الشرع، ولكلّ من

التيارين فيما اختاره من الآراء وما شطّ فيه منها أسباب، كما له في ذلك نتائج ذات أثر في مسار الحياة الإسلامية الفكرية والعملية.

أ. التياد المقلي:

قد يكون هذا التيّار هو الأوّل نشوء في بحث هذه المسألة بحشا نظريا، فتكون الآراء الناشئة فيه هي الأقدم زمنا على مستوى التقريس النظري، والآراء المقابلة لها إنما نشأت ردّا عليها في نطاق الحوار السذي كان جاريا في ساحة الفكر الإسلامي بين مختلف المسذاهب والتيسارات والفرق. وتندرج الأسبقية بالنسبة لآراء هذا التيار ضمن الأسبقية في الآراء ذات الصبغة العقلية التي كان المعتزلة من أبرز روادها منذ أوائسل القرن الثاني، والتي تأسس عليها علم الكلام، إذ المعتزلة هم الذين يمتّلون الطرف الأبرز والأكثر شططا ضمن هذا التيّار العقلي في مسألة تقدير الطرف الإنسان، وإن كان يرافقهم فيه على أقدار متفاوتة آخرون مسن أعلام الأفراد. ويقوم رأي هذا التيّار في القضية أصحاب المذاهب ومن أعلام الأفراد. ويقوم رأي هذا التيّار في القضية على منظومة متكاملة ذات أربعة أفكار ينبني بعضها على بعض حتى تبلغ تماها. وبقطع النظر عن تفاصيل هذه الأفكار وتفاصيل أدلّتها ومبرّراقسا فإنّ خلاصتها تمثل فيما يلى:

أدّلاء العيمة الذاتية للأفعال:

معنى هذه المقولة أنّ كلّ فعل من أفعال الإنسان يحمل في نفسه قيمة حسن أو قبح يوصف من أجلها بكونه حسنا أو قبيحا، ويكون فاعله مستحقّا بسببها للمدح أو للذمّ، وذلك سواء كانت قيمة ناشئة من

ذات الفعل، أو ناشئة بحسب الاعتبارات التي يكون عليها، وليس لهذه القيمة من حيث وجودها علاقة بالشرع، فهي ثابتة في حال وجوده وفي حال غيابه، إذ هي مندرجة ضمن سنن الله تعالى في ترتيب ملكه، وما بنيت عليه تلك السنن من أسباب أرادها الله تعالى أسلوبا لخلقه وتدبيره. وفي تقرير هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن القبيح إذا صح أن فاعله يستحق به الذم إذا أمكنه التحرز منه وأنه ليس له أن يفارقه يفعله، وفارق الحسن الذي له فعله ولا يستحق به الذم، فلا بد أن يفارقه بصفة اختص بها [هي قيمته الذاتية] ..." أ

ثانياء التقييم بين العقل دالشرع:

بما أنّ أفعال الإنسان تحمل في ذاها قيمة الحسن والقبح بمعزل عن الشرع، وبقطع النظر عن وروده وعدم وروده، فإنّ تقييم هذه الأفعال على معنى معرفة قيمتها سيكون عمليّة كشف لما هو موجود من قيمة في ذات الفعل، وليس إضفاءً عليها لما هو مفقود، وهذا الكشف يكون من حيث المبدأ من دور العقل والشرع معا، إلاّ أنه في نطاق ذلك المبدإ يكون الشرع كاشفا لقيمة الأفعال بصفة مطلقة إذ هو شرع الله العليم الحكيم، بينما يكون العقل كاشفا لتلك القيمة بصفة محدودة، إذ هو وإن كان يقدر على الكشف عن قيمة الكثير من الأفعال حسنا وقبحا، فإن أفعالا أخرى تخفى قيمتها عليه فلا يقدر على الكشف عنها والتعريف بها، وقد قرر القاضي عبد الجبار هذا المعنى في قوله: " إنّ السمع لا يوجب وقد قرر القاضي عبد الجبار هذا المعنى في قوله: " إنّ السمع لا يوجب

[·] القاضى عبد الجبار ـ المغنى: 6(1)/ 52.

قيمة حسنه أو قبحه] على طريق الدلالة كالعقل" أ، وفي تفصيل ذلك الكشف من حيث دور كل من العقل والشرع يقول فيه: " نحن قسمنا الحال في المقبّحات، فقلنا: إن فيها ما يُعرف بالعقل، وفيها ما يعرف بالنهي [أي بالشرع] " 2.

ثالثاء الاربجاب بين المعلل دالشرع:

بما أن قيمة الأفعال ذاتية، وبما أن كلا من العقل والشرع له دور مقدر في الكشف عن تلك القيمة بقطع النظر عن الاختلاف في مدى ذلك الدور بينهما، فإن إلزام الناس بفعل ما هو حسن وترك ما هو قبيح سيكون أيضا تبعا لذلك دوراً مشتركاً بين العقل والشرع، وذلك ما ذهب إليه المعتزلة على تفصيل منهم في هذا الاشتراك في الإلزام بين الطرفين من حيث طبيعة كل منهما فيه.

وعلى رأيهم فإنّ ما ألزم به الشرع من الأفعال أمسراً أو نهياً لا يكون إلزامه إلاّ مبنيًا على ما في تلك الأفعال من قيمة حسن أو قسبح، فتلك القيمة هي علّة الإلزام الشرعي، " فإذا حرّم الله تعالى شيئًا، أو ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم تحريم شيء من الأشياء، عرفنا أنه لسولا كونه مفسدة لنا لما وجد هذا التحريم " 3.

ولكن إذا كان العقل يدرك علّة الإيجاب الشرعي فيما ورد فيه إيجاب من الأفعال فإنّ الإيجاب فيها يكون إيجاب الشرع وحده،

¹ نفس المصدر: 64.

² القاضي عبد الجبار _ المحيط بالتكليف: 254.

³ نفس المصدر: 237.

وانصياع الإنسان لها إنّما هو انصياع لحكم الشرع لا لحكم العقل الذي يقف دوره في هذه الحال عند معرفة إيجاب الشرع وعلّته. فإنّه في هذه الحال على الإنسان شرع ووجد نفسه دون هاد من الوحي، فإنّه في هذه الحال يكون للعقل دور في الإلزام، فيوجب عليه فعل أفعال وترك أحرى، ولكنّ ذلك في نطاق ما يكون له القدرة على كشف قيمتها كالتوحيد وشكر المنعم والصدق والأمانة، دون غيرها ثما يختص الشرع بكشف قيمته من محدّدات الأعمال كالعبادات 1.

وقد ذهب أوائل الماتريدية إلى رأي في الإيجاب العقلي يقارب رأي المعتزلة هذا حتى لقد نسب إلى الإمام أبي حنيفة وهو الذي يجعلونه مرجعهم في مذهبهم القول بأن " لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى في خلق السماوات والأرض، وعنه لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم" 2. ولكن بمرور الزمن عدّل متأخّرو الماتريدية من هذا الرأي، وهو ما قرّره البخاري في كشف الأسرار بقوله: " عندنا العقل معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى، كما أنّ الرسول معرّف

أ كسب للمعتزلة في هذا الشأن على وجه التعسّف ما لم يقولوا به من آلهم يبيتون للعقل شريعة عقلية ملزمة موازية لشريعة الوحي أو منافضة لها، وظلّ ذلك يتردّد في كنب كثير من القدماء والمحدثين، وليس ذلك بحقّ كما خسر حناه، وإنما إيجاب العقل عندهم محتصّ بحال عدم ورود الشرع، لإذا ورد الشرع كان هو الموجب والعقل ليس إلا معرف المذلك الإيجاب، وقد صحّح عبد العلى الأنصاري من متأخّري الماتريدية هذا الغين للمعتزلة في كتابه: فواتح الرحوت عدلك الإيجاب، وقد صحّح عبد العلى الأنصاري من متأخّري الماتريدية هذا الغين للمعتزلة في كتابه: فواتح الرحوت على المتلف عنسدنا وعسد المعتزلة الحاكم [أي الموجب إالعقل، فإنّ هذا ألا بجترئ عليه أحد ثمن يدّعي الإسلام، بل إلما يقولون: إنّ العقل المعتزلة الحاكم [أي الموجب إليهم ظلموا أيضا في معرّف لمعن الأحكام الإلهية سواء ورد يه الشرع أم لا ". وكما ظلم المعتزلة بنسبة هذا القول إليهم ظلموا أيضا في طرف مقابل بما يُنسَب إليهم اليوم من قبل العلمانين القائلين بشريعة العقل المستقل من أنّ مرجعهم في هسفا فوقسة المعتزلة، ولم يقل المعتزلة بشيء من ذلك كما بينا، فظلمهم جاء من خصومهم مرّة ومن أنصارهم آخري.

² ابن الهمام ــ المسامرة: 182.

للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول "1"، فكأنّ العقل إذن صار معرّفا بإيجاب الله تعالى في حال ورود الشرع وفي حـــال عـــدم ينه وروده، وليس له دور استقلالي بالإيجاب حتى في الحالات التي أثبت فيها المعتزلة ذلك الدور.

رابعاً . الجزاء بين العقل دالشرع:

إذا كان للفعل الإنساني قيمة ذاتية من الحسن والقبح، وإذا كالعقل يشترك بناء على ذلك مع الشرع في الكشف عن تلك القيمة في حدود إمكانه، وإذا كان تبعا لذلك يشترك معه في الإيجاب على النحو الذي ذكرنا، فإنه يكون مشتركا معه أيضا في ترتيب الجزاء في الآخرة ثوابا وعقابا، ومعنى ذلك أنّ الإنسان إذا لم يبلغه شرع، فإنه بمقتضى العقل يُحكم عليه بأن ينال في الآخرة ثوابا على فعل ما هو حسسن مسن الأفعال، كما ينال عقابا على فعل ما هو قبيح منها، وذلك كلّه في نطاق نوع الأفعال التي في إمكان عقله الكشف عن حسنها وقبحها، دون تلك التي يختص الشرع بذلك منها .

ب. التياد النقلي:

إنَ الرَوْية الآنفة البيان لأصحاب ذلك التيّار الذي يجعل للعقل دورا مهمًا في تقدير الأفعال بمراحله الأربعة قابلتها رؤية أخرى تكاد

¹ البخاري ـ كشف الأسوار: 4/ 233.

² راجع تفصيل رأي المعنزلة في هذه المسألة في: نفس المصدر: 230/4، وراجع في نفس المصدر رأي المانزيدية الذين كان أوائلهم يميلون إلى رأي المعنزلة، ثمَّ أصبح أواخرهم يميلون إلى نفي أيُّ نوع من الجزاء بمقتضى العقل على أفعال الإنسان حيما لا يبلغه شرع.

تكون مناقضة لها في كل تلك المراحل، وكأنما نشأت على سبيل ردّ الفعل عليها في خضم الحوار الواسع الذي طبع الحياة الفكرية الإسلامية طيلة قرون عديدة. ويحمل هذه الرّؤية تيّار مقابل يحمل الرّاية فيه جموع الأشاعرة، وينضم إليهم على هوامش تيّارهم بعض من أصحاب المذاهب ومن أعلام الفكر. وبقطع النظر عن تفاصيل الفروع والأدلّة فإنّ خلاصة رأي هؤلاء نوردها في العناصر التالية:

أدّلاً . نفي القيمة الذاتية للأفعال:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ أفعال الإنسان هي بحسب ذاهّا لا تحمل أيّة قيمة من حسن أو قبح، بل هي خلو من ذلك تمام الخلوّ، بحيث لا يمكن بحال أن يُقال في فعل ما إذا نُظر إليه في نفسه إنّه فعل حسن أو فعل قبيح، وإنّ فاعله محسن مستحقّ للمدح أو مسيء مستحقّ للهذم، وعليه فإنّها لعدم قيمتها الذاتية متساوية فيما بينها تمام المساواة، لا يفضل بعضها بعضا، ولا يختلف بعضها عن بعض، ففعل الأمانة كفعل الخيانة، وفعل الصدق كفعل الكذب، وهكذا كلّ أفعال الإنسان؛ وإنّما ذهب أصحاب هذا الاتجاه هذا المذهب لأنّه " ليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال [أي للأفعال] " أي " إنّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً " 2.

ا الآمدي _ غاية المرام: .234

² الشهرستان - غاية الأقدام: 370.

ثانياً . انفراد الشرع بالتغييم :

إذا كانت أفعال الإنسان لا تحمل في ذاها قيمة ذاتية من حسن أو قبح، فما سبب وصفنا لها بأنها حسنة أو قبيحة؟ إنَّ قيمتها بحسب أصحاب هذه الوجهة مصدرها الوحيد هو الشرع أي خبر الوحي، فهــو الذي يقيِّمها، وذلك على معنى أنه يضفى عليها قيمتها لا أنه يكشف عن قيمة فيها ويخبر عنها، إذ ليس لها في ذاهًا من قيمة، فتصير بأمره حسنة، وتصير بنهيه قبيحة، وأمّا العقل فلا دور له في هــذا التقيــيم، إذ دوره مرتبط بذاتية القيمة في الأفعال وليس للأفعال في نفسها من قيمة ذاتيـة، ويترتب على ذلك أنَّ الشرع يجوز في العقل أن يقلب قيمــة الأفعـال فيصير القبيح بنهيه حسنا بالأمر به، ويصير الحسن بالنهى عنه قبيحا؛ لأنه هو الجهة الوحيدة التي لها صلاحية التقييم بمعنى إضفاء القيمة على الأفعال، وقد قرّر هذا المعني عضد الدين الإيجي ملخّصا وجهــة نظــر الأشاعرة قائلاً: " القبيح ما نُهي عنه شرعا، والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائدا إلى أمر حقيقي في العقل يكشف عنه الشرع، بل الشرع هو المثبت له والمبيّن، ولو عكسس القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر " 1.

ثالثاً انفراد الشرع بالاربجاب:

ينتج ثما تقدّم أنّ إلزام الإنسان بالأفعال فعلاً وتركاً إنّما هو مــن دور الشرع وحده، وليس للعقل من مدخل في ذلك البتّة، سواء في حال وروده الشرع أو في حال عدم وروده. أمّا في حال وروده فالأمر ظـــاهر،

الإيجي _ المواقف: 2/ 393.

وهو غير مختلف فيه كما بيناه، وأمّا في حال عدم وروده فإنّ الإنسان لا يكون ملزماً بشيء بمقتضى العقل، بل هو في حلّ من كلّ إلزام، ولـه أن يفعل ما شاء دون حدّ، فللإنسان في هذه الحال على سبيل المثال أن يؤمن بالله أو لا يؤمن، وله أن يسلك الصدق أو الكذب، وأن يلتزم الأمانة أو الغدر، إذكلّ ذلك في ذاته سواء، فهو في حقّ الإنسان أيضاً سـواء، ولا سبيل لشريعة عقلية من دون الوحي يكون فيها العقل موجباً بالأمر والنهي، وهذا المعنى هو الذي قرّره الآمدي من فحول الأشاعرة بقوله: " علم أنه لا حاكم سوى الله تعالى، ولا حكم إلاّ ما حكم بـه، ويتفرّع عليه أنّ العقل لا يحسن ولا يقبّح، ولا يوجب شكر المنعم، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع " 1.

رابعاً . انفراد الشرع بالجزاد:

ينبني على ما تقدّم من مراحل التقدير للفعل الإنساني أنّ الشرع يكون هو وحده الأساس في الجزاء ثوابا وعقابا، وذلك على معنى أنّ الإلزام الشرعي هو وحده الذي يترتّب عليه الجنزاء في الآخرة، وأنّ المخبر عن ذلك الجزاء هو الشرع وحده، أمّا في حال ورود الشرع فهو ظاهر وليس فيه خلاف، وأمّا في حال عدم وروده فإنّ الجنزاء المترتب على الأفعال لا يكون له وجود أصلا، والعقل في كلّ هذه الحالات لا يكون أساسا للحساب وما يترتّب عليه من ثواب وعقاب، إذ هو ليس أساسا للتكليف أصلا، بل هو ليس وسيلة صالحة للتعريف بما يكون من أساسا للتكليف أصلا، بل هو ليس وسيلة صالحة للتعريف بما يكون من جزاء أو لا يكون، ويستقلّ بكلّ ذلك الشرع وحده.

ا الآمدي $_{-}$ الإحكام لي أصول الأحكام: 1/ 113.

ع ـ تعليق على تيّاد العقل دالنقل:

لقد ظلّ هذان التياران في تقدير أفعال الإنسان هما السائدين في ساحة الفكر الإسلامي قرونا عدّة، وإذا وجدت أفكار أخرى مخالفة لهما أو موفّقة بينهما فإنها كانت خافتة الصوت في ساحة الحوار الفكري تكاد لا تسمع، فبقيت على هامش ذينك التيارين الأساسين. وإذا كان يبدو في الظاهر أنّ الآراء الواردة في هذه المسألة كأنّما تنحو منحى نظريا مجردا تجعلها لا علاقة لها بالحياة، بل لا مبرر لوجودها أصلا سوى كولها مسن باب الترف الذهني الذي لا طائل من ورائه، فيان التأمّل فيها وفي ملابسالها تأمّلاً عميقاً يسفر عن استنتاج أن الأمر لم يكن كذلك، بل هي كانت آراء ذات صلة وطيدة بالحياة العملية للمسلمين، سواء من حيث كانت آراء ذات صلة وطيدة بالحياة العملية للمسلمين، سواء من حيث أسبالها ودوافعها، أو من حيث آثارها ونتائجها، وذلك شأن الكثير مسن الأفكار التي يُظنَ بحسب الظاهر انقطاع صلتها بالحياة، وهي في حقيقتها شديدة الصلة بما نشأةً وتوجيهاً. وسنحاول في قضية الحال تبين ذليك بقدر يبسر الفهم وعهد للآتي في صلب البحث.

أدلاً . الددانع دالملابسات:

لم يكن البحث في هذه المسألة منقطع الصلة بالبحث في قضايا أخرى ذات أهمية في الفكر الإسلامي، بل كان البحث فيها وما أسفر عنه من آراء جزءا من منظومة مذهبية متكاملة في التصور العقدي وفي المسار المنهجي انتهى الحوار فيها إلى تيارين أساسيين: تيار يغلب عليه الطابع

العقلي، وتيّار يغلب عليه الطابع النقلي. ويمكن أن نتبيّن في خضم ذلك من الدوافع والملابسات لتداول هذه القضيّة وما كان لها من أثـر فيهـا أمرين اثنين:

الأدّل: دافع شرعي عملي، اقتضاه توسّع الحياة الإسلامية في مظاهرها العملية، إذ لمّا تشعّبت مظاهر تلك الحياة اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، ونشأت منها على نحو واسع صور مستجدّة ليس لها سابقة في نصوص الشرع ولا في اجتهادات السابقين، وكان على المسلمين أن يجدوا لها حلولا عملية على أساس شرعي، نشأ التساؤل في شألها، كيف يتمّ تقدير أفعال الإنسان بشألها ؟ وهل للعقل دور في ذلك التقدير؟ وإذا كان له دور فما هي طبيعته؟ وما هو حجمه؟

وقد ضمّنت الأجوبة على هذه الأسئلة في مبحث الحكم الشرعي من علم أصول الفقه، باعتبار أنه العلم الذي يضبط قواعد استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها، فهو إذن مبحث تأصيلي، دفعت إليه ضرورة تأصيل الأفعال الإنسانية في أصول الوحي بوضع قواعد اجتهادية توجّه تلك الأفعال الوجهة الصحيحة، فقد كانت الضرورة العملية إذن دافعا مهمًا من دوافع البحث في هذه القضيّة على ما أصبحت عليه مدن تشعّب العناصر والجنوح إلى التجريد والتنظير المفرطين في بعدض تلك العناصر على الأخص 1.

ليكاد لا يخلو كتاب من كتب أصول الفقه من مبحث يتعلَّل بهذه المسألة. راجع على سبيل المثال: أصول البزدوي وشرحه كشف الأسرار للبخاري: 4/ 229 وما بعدها، والآمدي _ الإحكام: 113/1 وما بعدها. والفــزائي _ المستصفى: 56/1 وما بعدها، وابن عبد الشكور والأنصاري _ مسلم النبوت وشرحه فواتح الرحموت: 25/1 وما بعدها.

دالثاني: دافع عقدي، اقتضاه الدفاع عن عقيدة الوحدانية؛ إذ لما تفاعلت الثقافة الإسلامية مع ثقافات أخرى دينية وغير دينية تعطي للعقل دوراً في الحكم على أفعال الإنسان بصفة مستقلة استقلالاً جزئياً أو كلياً، نشأت خشية من أن يتسرّب شيء من هذا القول بالاستقلالية العقلية في الحكم على أفعال الإنسان إلى المعتقد الإسلامي الذي يقوم على وحدانية الله تعالى في تقدير أفعال العباد إلزاماً وجزاءً، فنشأ البحث في هذه المسألة إثباتاً لعقيدة وحدانية الله تعالى بضبط دور العقل في الاجتهاد الشرعي بما لا يخل بتلك العقيدة؛ ولذلك فقد كان بحثها في على مالعقيدة ضمن المسائل التي تتعلق بأفعال الله تعالى باعتبار أنّ أحكامه على أفعال الإنسان هي جزء من أفعاله، وأنّ تفرّده تعالى بتلك الأحكام هو واحد من أركان وحدانيته فلا يكون لها تمام بدونه.

و تما يبين ذلك أن المعتزلة وهم أول الباحثين في هذه القضية بحثوها ضمن مبدئهم في إثبات العدل في حق الله تعالى، فقد رأوا أن هذا العدل لا يتحقق إلا إذا كانت الأفعال تنطوي في ذاها على قيمة يهتدي إليها العقل فيميز فيها بين حسن فيلزم بفعلها، وبين قبح فيلزم بتركها، وذلك من باب رحمة الله تعالى بعباده بأن نصب لهم الأسباب الهادية إلى صواب الأفعال، وليست تلك الأسباب إلا أسلوباً في تدبيره دون أن يكون لها مدخل في التأثير بذاها تما يناقض توحيده، وأما إذا استوى السجود إلى صنم مع السجود إلى الله تعالى لحلو كل منهما من قيمة ذاتية فإن هذا في تدبير الله تعالى لكونه بما فيه شؤون الإنسان يفضي إلى انتفاء الحكمة في ذلك التدبير، وهو محال في حقّه تعالى، وكذلك فإن التسوية في الجزاء بين من عرف الله تعالى بعقله وشكره والتزم أصول الأخلاق، وبين مسن

جحده وكفر به وناقض أصول الأخلاق بالكـــذب والغـــدر والخـــداع والظلم هو في حقّ الله تعالى ينافي عدله ويقدح في توحيده.

وفي مقابل ذلك فإن الأشاعرة ومن كان على موقفهم رأوا أن القول بالعلل والأسباب ومن بينها القيمة الذاتية للأفعال حسناً وقبحاً، وما يترتب على ذلك من دور للعقل في تقييم الأفعال والإلزام بها، بلل وترتيب الجزاء عليها ما هو في حقيقته إلا ضرب من المشرك، إذ جُعل العقل مشرعاً مع الله تعالى فقاسمه في صفة الحاكمية، ومن جهة أخرى شبه الله تعالى في تقدير صفاته بأحوال الإنسان، فقيس ظلمه على ظلمه وعدله على عدله، والحال أن الله تعالى مترة عن الظلم مطلقاً، فحتى إذا فعل ما لو فعله الإنسان لكان ظلماً فإنه منه لا يكون ظلماً بل هو عدل؛ لأنه لا تقاس أفعاله على أفعال الإنسان، فالقول بالقيمة الذاتية للأفعال في نطاق القول بالأسباب عموماً، والقول تبعاً لذلك بدور العقدل في التقييم القول بالأسباب عموماً، والقول تبعاً لذلك بدور العقدل في التقييم

وهكذا يتبيّن أنّ الحوار بأكمله في هذه القضية كان له بعد عقدي يتعلّق بوحدانية الله تعالى وصفات كماله، ولم يكن في ذلك منفصلا عمّا كان جاريا في ساحة الصراع العقدي بين المذاهب والأديان المختلفة، وكان كلّ فريق من المسلمين على تناقض اتجاهاهم ينتصر للعقيدة الإسلامية وعلى رأسها عقيدة التوحيد سواء كان في انتصاره مصيبا في منهجه ووسائله أو مخطئا فيها.

ثانياً الآثار والنتائع:

ظلّ هذان التيّاران في تقدير أفعال الإنسان سائدين في ساحة الفكر الإسلامي، مولّدين لكثير من الآراء، وموجّهين لكثير آخر تما هـو مطروح فيها. وإذا كان الدافع لمجمل الأفكار الحاصلة فيهما، سواء الدافع المنهجي التأصيلي أو الدافع العقدي تسديد التديّن فيما يتعلّق بالأفعال بتصحيح منشئها العقدي، وتوفيق أحكامها السلوكية لمبتغى الله تعالى، فإنّه بالإضافة إلى ما حصل من جرّائها من فوائد حصلت منها أيضا آثار سلبية، وهي آثار نشأت تما كانت تحمله تلك الأفكار في كلا الاتجاهين من الشطط، وكثير من تلك الآثار ظلّت تفعل فعلها بالتراكم عبر الزمن في غير ما ملحظ ظاهر للعيان، وهذا شأن الأفكار المشطة عامّة، فإنّها كثيرا ما تكون بذرة تنبت منها في الخفاء وتنمو عروق ذات عامّة، فإنّها كثيرا ما تكون بذرة تنبت منها في الخفاء وتنمو عروق ذات ضربا من القيافة الفكرية التي تتحرّى أشباه الأفكار ونظائرها لتنتهي إلى أن يكون إدراك الروابط بينها.

وفي قضية الحال فإنه على سبيل المثال لئن كان الاتجاه العقلي في تقدير الأفعال أفضى من بين ما أفضى إلى تنشيط الحركة الاجتهادية في الفروع الفقهية بما قرّر من إثبات القيم الذاتية للأفعال التي هي أساس لعدد من أصول الاجتهاد وعلى رأسها القياس، ولئن كان أفضى إلى حركة عقلية نافحت عن عقيدة الإسلام في مواجهة الفلسفات العقلية والدينية المعادية لها فقامت بدور كبير في حفظها من عاديات تلك الفلسفات، فإنه بما شطّ فيه من إعطاء العقل دور الإيجاب المستقل الذي

ينبني عليه حكم عقلي أيضا بالنواب والعقاب قد فتح نافذة للتأويل العقلي ما فتئت تتسع بمرور الزمن حتى أفضت عند بعض الطوائف قديما وحديثا إلى ضرب من الشريعة العقلية التي قدر شريعة الوحي كما سنبينه لاحقا في هذا البحث.

وكذلك فإنَّ الاتَّجاه النقلي على سبيل المثال أيضًا بما التزمه مــن صرامة في إثبات الحاكمية للشرع وحده، بما تضمّنه ذلك من نفسى أيّ دور للعقل في الحكم على أفعال الإنسان تقييما وإيجابا وجزاء لئن حافظ إلى حدّ بعيد على سيادة الشرع في تدبير شؤون الحياة الإسلامية، وقاوم كلّ المنازع إلى التفلّت من تلك السيادة بإفساح المجال للتشريع العقلي المستقلّ، إلا أنه بما شطّ فيه من نفى لأيّ قيمة ذاتية للأفعال حتى سلب العقل أيّ دور في التقييم والإيجاب كان قد فتح نافذة للقول بنفي مطلق السببية في شؤون الكون كلُّه، إذ نفى القيمة الذاتية للأفعال هو ضرب من نفي السببية، وما فتئت تلك النافذة تتسع أيضا بمرور الـــزمن حـــتي أفضت إلى تراجع في الحركة العقلية الإسلامية كان من نتيجتها أيلولة حركة الاجتهاد الفقهي إلى التوقُّف، وأيلولة حركة العلوم الكونيــة إلى النكوص، إذ كلّ من الحركتين تقومان على الإيمان بقانون السببية قانونا أراده الله تعالى أسلوبا في خلقه للكون وتدبيره لشؤون الحياة، وبـــذلك انفتح الباب الأمراض كثيرة كان لها أثر بالغ في انحطاط مجمل الحضارة الإسلامية من مثل التواكل والتصوّف المنحرف والفكر الخرافي وغيرها، إذ كلَّ هذه تمتّ بصلة على نحو أو آخر إلى تعطيل مبدإ السببية الـذي أسهم فيه الاتَّجاه النقلي في تقدير الأفعال من حيث لا يقصد بقدر وفير. وهكذا يبدو أن كلاً من الاتجاه العقلي والنقلي في تقدير أفعال الإنسان على النحو الذي وصفنا لم تكن الدوافع النبيلة لنصرة الدين عقدياً ومنهجياً من خلال استحداث منظومته من الآراء في هذا الشان لتحقق المقصد المبتغى على الوجه الأكمل، بل مع ما حققت من فواند ضمن ذلك المقصد أفضت أيضا من حيث لا تحتسب ولا تتوقع إلى ملابسات عادت بالضرر على مجمل الحياة الإسلامية على نحو ما ذكرنا. وقد كان ذلك ملحظا مهما لأصوات أخرى تعالت من خلال الحوار في حركة الفكر الإسلامي، وهي أصوات ظلّت تشير إلى ما داخل أفكار التيارين في شأن تقدير الأفعال من الشطط الذي قد يفضي إلى بالغ الضرر، ولكن تلك الأصوات ظلّت أصواتا غير منتظمة في تيار جامع ذي منظومة متكاملة حتى جاء ابن تيمية فقام هو وتلاميذه من بعده إلى الدور، وأصبحوا عثلون تيارا ثالثا في شأن تقدير أفعال الإنسان.

2- موقف ابن تيمية في تقدير الأفعال:

لًا جاء ابن تيمية كانت الآراء في مسألة تقدير الأفعال تكدد تكون مستقطبقة بين التيارين الآنفي البيان مع ما ركبه كلّ منهما من شطط، وكان ذلك الشطط من كلا الطرفين قد بدأ يفضي إلى نتائجه السيئة في الفكر والسلوك، فنهض ضمن حركته الإصلاحية العامّة يعالج هذا الأمر، وقام أوّل ما قام بمسح نقدي لما هو موجود من الآراء، وكوّن له رأيا إصلاحيا فيه يتلافى ما كان في الآراء السابقة من الغلوّ، ويؤسّس على ما فيها من الحقّ، ثمّ كان للرأي الذي انتهى إليه امتداد من بعده في مدرسته الفكرية التي أسسها، وخاصة على يد تلميذه ابن القيّم، وكان له أثر في الفكر الإسلامي بصفة

عامة، وإن لم يكن ذلك الأثر بالحجم الإيجابي المأمول شأن كثير من آراء ابـــن تيمية الإصلاحية الأخرى.

أ- الموقف النقدي من الآراد السابقة:

استقرأ ابن تيمية الآراء السابقة فيما يتعلَّق بتقدير الأفعال، ودرسها دراسة دقيقة، وعرضها على ما هي عليه عرضا وافيا، ثمُّ تعقَّبها بالنقد، مبيّنا مواطن الضعف فيها منهجياً وعقدياً، وما يمكن أن تفضي إليه من المفاسد، وعقد هذا البيان فصولاً كثيرة في مختلف كتبه ورسائله وفتاواه، تمهيداً في ذلك لعرض رأيه الذي تلافى فيه عيوب تلك الآراء السابقة ومواطن الغلو فيها، وأسسه على ما تبيّن له أله الحيق عيان الاعتقاد في تصوّر الكمال الإلهي، وبميزان المنسهج في استنباط الحكسم الشرعي الصحيح، وانتهى من ذلك الاستقراء للآراء إلى أنَّ " النساس في مسألة التحسين والتقبيح على ثلاثة أقوال: طرفان ووسط " 1، وقد قصد بالطرفين التيارين اللذين شرحناهما آنفاً، مشيراً بالتعبير عنهما بهذا اللفظ إلى ما فيهما من التطرّف، وناسبا الأقوال فيهما إلى أصحابها، وأمّا الرّأي الوسط فهو لم ينسبه إلى أحد، ويبدو أنه يقصد به ما سيؤسسه هو من فكر في المسألة مع ما قد يكون بدر من بعض من سبقه من آراء متفرّقية تنتسب إلى هذا الرأي الوسط ولكن في غير منظومة متكاملة كما سيقرّ ه هو ومن جاء بعده من تلاميذه.

أ ابن تيمية ــ الفتارى: 8 / 431، وراجع أيضا: درء تعارض العقل والنقل: 8 / 492.

أدلًا. نقد التياد المقلي:

عرض ابن تيمية رأي التيار العقلي في غير ما موضع من مؤلّفات. م مسندا إياه إلى أصحابه القائلين به من الأفراد والطوائف والمذاهب، وبيّن مبرّراته في عيون أهله، وأظهر ملابساته ضمن المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها، ثمّ كرّ عليه بالنقد مبيّنا وجوه ضعفه في ذاته، وما يفضي إليه مسن سيّئ الآثار في المعتقد والسلوك.

ففي مجال عرضه للوجهة العقلية يبدأ في الغالب بتحديد أصحابها القائلين بها، وينسب إليهم الآراء التي تتضمنها تلك الوجهة في تعميم حينما يكون المقام مقام تعميم، وفي تفصيل حينما يكون المقام مقام تعميم، وفي تفصيل حينما يكون المقام المتزلة وأعلامها الرّائد الأكبر في القول بتلك الآراء، ومن ذلك ما جاء في حديثه عن التحسين والتقبيح العقليين من قوله: "هو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس وغيرهم " أ، و قوله في موضع آخر : إلىه " يقول ذلك [أي التحسين والتقبيح بالعقل] المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب ذلك [أي التحسين والتقبيح بالعقل] المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم كأبي الخطاب وغيره " ق.

وفي عرضه لعناصر المسألة بحسب ما قال أهل الوجهة العقلية يبدأ ابن تيمية ببيان الأساس الذي تبنى عليه كلّ الآراء فيها، وهـــو المتعلّـــق

¹ نفس المدر: 8 / 428.

² يُقصد بأصحاب أبي حنيفة في مثل هذا المقام المنتسبون إلى فرقة الماتويدية نسبة إلى أبي منصور الماتويسدي؛ وذلسك لأنّ هؤلاء يتخذون من أبي حنيفة مرجعا لهم في هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة، بالإضافة إلى ألهم في الفقه من أتباعه.

ابن تيمية ــ درء تعارض العقل والنقل: 8 / 492.

بقيمة الأفعال، فهؤلاء هم " من يقول بالحسن والقسبح، ويجعسل ذلسك صفات ذاتية للفعل، لازمة له، ولا يجعل الشرع إلا كاشفا عسن تلسك الصفات، لا سببا لشيء من الصفات " أ، وبذلك بحسب رأي هسؤلاء تكون " الأفعال متصفة [في ذاتما] بصفات حسنة وسيّئة " 2 . ثمّ يبسيّن تقييم الأفعال وإيجابما وترتيب الثواب والعقاب عليها في مزج بين هسذه المعايي الثلاثة باعتبار التلازم الشديد بينها، فيقسول في ذلسك: " طائفة تقول: بل الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيّئة، وأنّ ذلك قسد يعلسم بالعقل، ويستحقّ العقاب بالعقل وإن لم يرد سمع، كما يقول ذلك المعتزلة ومن وافقهم " 3. وفي الحديث عن الأفعال القبيحة باعتبار أن القبح فيها صفة ذاتية يقول: " قيل: إن قبحها معلوم بالعقل، وأهم [أي فاعليها] يستحقّون العذاب على ذلك في الآخرة وإن لم يأمّم الرسول كما يقول المعتزلة، وكثير من أصحاب أبي حنيفة، وحكوه عن أبي حنيفة نفسه، وهو قول أبي الخطاب وغيره "4.

وبعد عرض آراء هذه الوجهة العقلية يسكت عن الأساس اللذي بنيت عليه، وهو ثبوت القيمة الذاتية للأفعال، كما سكت عسن إثبات دور العقل في الكشف عن قيمة الحسن والقبح؛ وذلك لأنه يوافق على هذين المبدأين كما سنبينه لاحقا، ولكنه يوجه النقد شديدا للقسول بالإيجاب العقلي كما قال به المعتزلة ومن وافقهم، ثم يوجه النقد أشد إلى

¹ ابن تيمية _ الفتاوى: 8 / 431.

² ابن تيمية _ درء تعارض العقل والنقل: 8 / 492.

³ نفس المصدر: 492.

⁴ ابن تيمية _ الفتاوى : 11 / 675.

القول بترتيب الثواب والعقاب في الآخرة على ذلك الإيجاب، ويستند في هذا النقد على دليلين أساسيين:

الأدّل: دليل عقلي ، خلاصته أنّ هذا الإيجاب العقلي وما يترتب عليه من الجزاء هو ضوب من الشريعة العقلية التي يترتب عليها إيجــاب أشياء في حقّ الله تعالى وتحريم أخرى عليه، إذ لَما يحكم العقل بحسن فعلم أو قبحه بمقتضى ذاتية القيمة، فإنَّ ذلك يفضى إلى أنَّ الله تعسالي يكسون ملزما بالأمر به أو النهي عنه، إذ لو لم يفعل ذلك لكان قبيحا في حقّه لما فيه من تعطيل مصلحة أو إنفاذ مفسدة، وهذا المسلك يفضي إلى تشبيه الله تعالى في أفعاله بالإنسان، فكما أنَّ الإنسان إذا عطَّل مصلحة أو أنفذ مفسدة كان ذلك منه قبيحا، فكذلك الله تعالى، وهو تشبيه في الأفعال لا يصح في حقّه تعالى مثل التشبيه في الصفات، إذ هو مخالف للإنسان في كلّ شيء من الصفات والأفعال، فالقول بالإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء هو إذن قول يفضى إلى محذور عقدي، وهو محذور التشبيه، وذلك ما شرحه ابن تيمية في قوله: " فهذا قول المعتزلة، وهو ضعيف، وإذا ضُمَّ إلى ذلك قياس الربّ على خلقه، فقيل: ما حسن من المخلوق حسُن من الخالق، وما قبُح من المخلوق قبُح من الخالق ترتب على ذلك أقوال القدرية الباطلة، وما ذكروه في التجوير والتعديل، وهـم مشـبّهة الأفعال، يشبّهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال "أ.

المثاني: دليل نقلمي، يتمثّل في معارضة نصوص القرآن والحديث للقول بترتّب الثواب والعقاب في الآخرة على مقتضى حكم العقل، إذ

أ ابن تيمية الفتارى: 8 / 431، وراجع ص: 90، وراجع شرحا والحيا لذلك في: ابن القيّم مفتاح دار السعادة : 2 / 63

تثبت هذه النصوص أنّ ذلك مُناط بالشرع وحده، فحينما لا يكون شرع حاكم لا يكون عقاب، وهو ما تضمّنه بوضوح قوله تعالى: ((وَمَا كنّا معذّبين حتّى نبعث رسُولاً)) (الإسراء / 15)، فهذه الآية "حجّة على من جعلهم [أي المعذّبين في الآخرة] معذّبين بمجرّد العقول من غير إرسال رسول "1.

وهكذا ينتهي ابن تيمية من عرض رأي الوجهة العقلية إلى إقرار قولهم بالقيمة الذاتية للأفعال، وقدرة العقل على الكشف عن تلك القيمة، بينما يوجّه نقده شديدا إلى القول بالإيجاب العقلي وترتيب الجزاء عليه، وذلك من حيث ما يعارض ذلك القول من عقيدة تتريه الله تعالى، إذ هو مُوقع في تشبيه الخالق بالمخلوق في الأفعال، ومن حيث ما يعارض منهجيا من صريح نصوص القرآن الكريم والحديث الشريف.

ثانياء نقد التيار النقلى:

بنفس المنهج الذي تناول به ابن تيمية الوجهة العقلية عرضا ونقدا، تناول أيضا الوجهة النقلية، فقد عرض آراءها مع ملابساتها وأسبابها، ونسبها إلى أصحابها من الأعلام والطوائف، ثم عطف على ذلك بنقد تلك الآراء، وكل ذلك في مقارنة بأصحاب الوجهة الأولى مقارنة تساعد على إبراز التناقض، وتعمّق النقد.

وفي مجال العرض ينسب الآراء في هذه الوجهة إلى الأشعرية بصفة أساسية، وقد يضيف إليهم بعض الأعلام من غيرهم ولكن بصفة ثانوية،

¹ ابن تيمية ــ درء تعارض العقل والتقل: 8 / 439.

فبعد كلّ عرض للآراء أو بين يديه يعقّب أو يستهلّ بمثل قوله: " وهذا قول الأشعري، ومن اتبعه من أصحاب مالك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلى وأتباعه " أ، أو قوله: " ... كما تقوله الأشعرية ومن وافقهم من الطوائف " 2، وهكذا يظلّ ثابتا على نسبة الآراء إلى أصحابها، وفي بعض الأحيان يشير إلى المصادر التي وردت فيها تلك الآراء من مؤلّفات الخرين 3.

وفي عرض الآراء نفسها يقيم عرضه على الفكرة الأساسية الستى تنبني عليها سائر الأفكار الأخرى، وهي فكرة القيمة الذاتيسة للأفعال، تنبي عليها سائر الأفكار الأخرى، وهي فكرة القيمة الذاتيسة للأفعات تكون فأصحاب الوجهة النقلية يقولون: " إنّ الأفعال لا تتصف بصفات هي ها حسنة ولا سيّنة البتّة" 4، وهي لذلك " لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام "5. وبناء على هذا الأصل فإنّ تقييم الأفعال لا يكون للعقل فيه من دور، وإنّما هو مسن خاصية الشرع وحده، وهذا الدور التقييمي للشرع ليس هو كشفاً للقيمة، وإنّما هو إكساب لها بمجرّد الأمر والنهي، ف" كون الفعل حسناً وسيّئاً وسيّئاً إنما معناه أنه منهيّ عنه أو غير منهيّ عنه، وهذه صفة إضافية لا تثبت إلا إلشرع " 6، وينتج عن ذلك أنه " إنما القبيح ما قيل فيه [بقول الشرع] لا تفعل، والحسن ما قيل فيه افعل أو مسا أذن في فعله" 7،

¹ تقي المعدر: 8 / 492.

² ابن تيمية: الفتاوى: 8 / 677.

دراجع على سبيل المثال: ابن تيمية ــ درء التعارض: 8 / 494.

^{*} ابن تيمية ــ درء التعارض: 8 / 492.

ابن تیمیة ــ الفتاری: 8 / 433.

⁶ ابن تبمية ــ درء التعارض: 8 / 492.

⁷ نفس المصدر: 8 / 22.

وذلك كلّه " قول من لا يثبت حسنا ولا قبيحا إلاّ بالأمر والنهي ، كقول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلى الســنّة وأصــحاب مالــك والشافعي وأحمد كالقاضي أبي يعلى وأبي الوليـــد البــاجي وأبي المعــالي الجويني وغيرهم"

وإذا كان الشرع هو وحده الذي يقيّم الأفعال على معيى أته يكسبها قيمتها، فإنه يكون هو وحده الموجب لها أمرا وهميا دون أن يكون للعقل في ذلك من مدخل بصفة مطلقة، فالأمر كما النهي لا يكون إلا من طريق الشرع دون التفات إلى العقل، ولذلك فإن أصحاب هذه الوجهة "يقولون: إنه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادت وحده، ويجوز أن يأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البرّ والتقوى، والأحكام التي توصف بها الأفعال مجرّد نسبة وإضافة فقط، وليس المعروف في نفسه معروفا عندهم، ولا المنكر في نفسه منكراً عندهم "2. وينتهي الأمر بهذه الآراء إلى أن يكون الجزاء في الآخرة على الأفعال في الدنيا هو من حكم الشرع وإخباره وحده، وليس للعقل في ذلك من دور، و " نفاة التحسين والتقبيح العقلي [وهم أصحاب هذه الوجهة] يحتجون بهذه الآية [آية ((وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولا))] على منازعيهم "3.

وبعد عرض ابن تيمية لرأي أصحاب هذه الوجهة اتّجه إليه بالنقد، وقد انصب نقده على الأصل الذي بني عليه المذهب، وهو نفي القيم

¹ ابن نيمية _ الفتاوى: 11 / 676.

² ابن نيمية - الفتاوى: 8 / 433.

³ ابن تيمية _ درء التعارض: 8 / 493.

الذاتية للأفعال، كما انصب أيضا على نفي دور العقل في تقييم الأفعال، أمّا نفي الإيجاب العقلي وما يترتّب عليه من الجزاء فإنّه من حيث ذاته لم يطله نقده إذ هو ثمّا يراه حقّا ويوافق عليه وإن يكن ضمن منظومة أخرى كما سنبيّنه. وفي النقد الجملي لقول أصحاب هذه الوجهة يقول ابن والسنة تيمية: "هذا القول ولوازمه هو أيضا قول ضعيف مخالف للكتاب والسنة ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضا للمعقول الصريح".

وفي نقد نفي القيمة الذاتية للأفعال يعتمد ابن تيمية على السدليل النقلي، فالقرآن الكريم في آيات كثيرة يدل على أن للأفعال قبل ورود الشرع قيما ذاتية من الحسن والقبح، والأمر والنهي إنما جاءا لفعل ما هو حسن في ذاته وتجنّب ما هو قبيح في ذاته، فعلى سبيل المثال " إن الله نزه نفسه عن الفحشاء، فقال: ((إن الله لا يأمر بالفحشاء))، كما نزه نفسه عن التسوية بين الخير والشر فقال تعالى: ((أم حسب المذين الجثرَحُوا السيئاتِ كالذين آمنوا وعَمِلُوا الصلحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون)) ... وعلى قول النفاة لا فرق في التسوية بسين هؤلاء وهؤلاء، وبين تفضيل بعضهم على بعض، ليس تتريهه عن أحدهما بأولى من تتريهه عن الآخر، وهذا خلاف المنصوص والمعقول " فكون الله تعلى لا يأمر بالفحشاء يدل على أن هناك أفعالا تتصف في ذا لها بقبح الفحش قبل ورود الأمر، وكونه تعالى لا يسوّي بين الحسن والمسيء يدل الفحش قبل ورود الأمر، وكونه تعالى لا يسوّي بين الحسن والمسيء يدل

ا ابن ثيمية _ الفتارى: 8 / 433.

² تفس المصدر والصفحة.

على أنَّ ما يأتيانه من الأفعال متفاضلة بصفات ذاتية من الحسن والسموء قبل إخبار الشرع عن ذلك ¹.

وفي نقده للقول بأنّ تقييم الأفعال هو من خصائص الشرع وحده بما يكسب الأمر والنهي من القيمة للفعل يستند ابن تيمية إلى دليل عقلي يتمثّل في أنّ هذا القول يفضي إلى أن يكون السبب الأوحد للأمر بفعل من الأفعال أو للنهي عنه هو محض الإرادة، ويكون ترجيحها للأمر على النهي أو للنهي عن الأمر ترجيحا بلا مرجّح، وهو محتنع في حكم العقل، فمن قال: " إنه [تعالى] لا يخلق شيئا بحكمة، ولا يأمر بشيء بحكمة، فإنه لا يثبت إلا محض الإرادة التي ترجّح أحد المتماثلين على الآخر بسلا مرجّح [وهو مخالف للعقل] "2.

يتبيّن إذن أنّ ابن تيمية كما عرض وجهة نظر التيّار العقلي في تقدير أفعال الإنسان منسوبة إلى أصحابها ثمّ نقدها عرض أيضا وجهة نظر النقليين ونقدها، مستبقيا من الوجهتين بعض ما رآه حقّا منهما، ومفنّدا ما رآه ضعيفا من الآراء بأدلّة نقلية وعقلية، عامدا في كلّ ذلك إلى المقارنة بين الوجهتين مقارنة تظهر ما مالت به كلّ منهما إلى الشطط من الأفكار، لينتهي من ذلك كلّه إلى شرح رأيه في القضية كما رآه رأيا وسطا يتلافى التطرّف الذي أظهرته المقارنة بين الوجهتين، ويتلافى بالتالي ما يفضى إليه ذلك التطرّف من المساوئ في التصور والسلوك.

ب- دأي ابن تيمية في تقدير الأفعال؛

أ راجع نقدا عائلا وأكثر تفصيلا لمذه الوجهة في: ابن القيّم ـــ مفتاح دار السعادة: $2 \ / \ 65$.

² ابن تيمية ــ الفتاوى: 8 / 432، وراجع: ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 12.

خلص ابن تيمية من عرضه لآراء التيارين السابقين في تقدير أفعال الإنسان ونقدها إلى مجموعة من الآراء تمثل منظومة متكاملة في هـــذا الشأن، وإذا كانت أفكار هذه المنظومة ينسبها متفرّقة في خضم الحوار الذي كان يدور في مسألة التحسين والتقبيح منسوبة إلى هـــذا العـــالم أو ذاك، أو إلى هذه الطائفة أو تلك، فإن ابن تيمية لم يكن ينسبها إلى من قبله منظومةً متكاملة فيما يشير إلى أنه هو الذي كانت له مبادرة نظمها في نسق متكامل أخذ فيه ما رآه حقًا من آراء سابقيه بمن فيهم أصحاب تينك الوجهتين. ثمَّ جاء من بعده تلميذه ابن القيّم فوسّع شرحها وبسط القول فيها حتى أصبحت وجهة موازية للوجهتين السابقتين، وهو ما أشار إليه ابن القيّم نفسه في قوله: " ما منكم أيّها الفريقان إلا من معــه حــق وباطل، ونحن نساعد كلّ فريق على حقّه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونردّه عليه، ونجعل حقّ الطائفتين مذهبا ثالثا يخرج من بين فــرث ودم لبنا خالصا سانغا للشاربين " أ. وقد اشتملت هذه المنظومة التيميــة على رأي في كلّ عنصر من العناصر الأربعة التي تنحلّ إليها مسألة التحسين والتقبيح كما شرحناه سابقا، وخلاصة ذلك نورده فيما يلي:

أدلَّاء الغيمة الذاتية للأفعال:

يثبت ابن تيمية لأفعال الإنسان قيمة ذاتية من الحسن والقبح هي صفات لها ثابتة لا تتغيّر، وهي قيمة مستقلّة عن ورود الشرع بامره ولهيه، ولا علاقة لها من حيث وجودها به، فأفعال الإنسان " متصفة بصفات حسنة وسيّئة تقتضى الحمد والذمّ "2، وعلى ذلك فإنّ ما يفعله

ا ابن القيم ــ دار مفتاح السعادة: 2 / 61.

² ابن تيمية ــ درء التعارض: 8 / 493

المسيئون من أفعال هي كفر وشرك وظلم هو "سيّء وشرّ وقبيح قبل مجيء الرسول "¹، وكذلك "فإنّ الله أخبر عن أعمال الكفّار بما يقتضي أنها سيّئة قبيحة مذمومة قبل مجيء الرسول إليهم "²؛ وذلك لأنّ هذه الأعمال تحمل في ذاها صفة القبح بقطع النظر عن ورود الشرع أو عدم وروده، وكذلك الشأن في الأفعال التي يفعلها المحسنون من توحيد الله وشكره، ومن صدق وأمانة وعدل.

وهذه القيمة الذاتية للأفعال ليست إلا معنى موحدا تتطابق فيله معان ثلاثة هي: ما فيه لفطرة الإنسان ملاءمة جرّاء نفعه أو منافرة جرّاء ضرّه، وما فيه للإنسان كمال أو نقص، وما يستحقّ عليه الإنسان مدحا أو ذمًا، فهذه المعاني الثلاثة هي معان متطابقة لا يزيد بعضها عن بعيض بشيء. وقد عارض ابن تيمية بمذا التحديد لقيمة الفعل معارضة شديدة تلك المحاولات السابقة التي كانت تفرّق بين هذه المعابي الثلاثة لتجعل بعضها يدخل تحت دور الكشف العقلي ويخرج بعضها عن ذلك الدور، وفي ذلك يقول:" والعقلاء متفقون على أنّ كون بعض الأفعال ملائما للإنسان وبعضها منافيا له إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح، فهذا الحسن والقبح لما يُعلم بالعقل باتفاق العقلاء، وتنازعوا في الحسن والقبح بمعيني كون الفعل سببا للذمّ والعقاب، هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم إلاّ بالشرع؟ وكان من أسباب التراع أنَّهم ظنوا أنَّ هذا القسم مغاير للأوَّل وليس هذا خارجًا عنه، فليس في الوجود حسن إلاَّ بمعنى الملائم، ولا قبيح إلاَّ بمعــني المنافي، والمدح والثواب ملائم، والذمّ والعقاب مناف، فهذا نــوع مــن

ا نفس المصدر: 11 / 677

² ابن تبعية _ درء التعارض: 8 / 493

الملائم والمنافي" أ، فهذه المعاني الثلاثة هي معنى واحد والأحكام المتعلّقـــة بأيّ واحد منها متعلّقة بما جميعا.

ومن الأدلة النقلية على ذاتية القيمة في الأفعال أنّ آيات الكتاب جاءت في مواضع عدّة تبيّن أنّ الله تعالى يأمر بأفعال توصف بصفات الحسن، وينهى عن أخرى توصف بصفات القبح، " فإنّ الله نزّه نفسه عن الخسن، وينهى عن أخرى توصف بصفات القبح، " فإنّ الله نزّه نفسه عن التسوية الفحشاء، فقال: (إنّ الله لا يأمر بالفحشاء)، كما نزّه نفسه عن التسوية بين الخير والشرّ فقال تعالى: ((أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن غعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماهم ساء ما يحكمون)) "2، فتريه الله تعالى نفسه عن أن يأمر بالفحشاء، وأن يسوي بين المسيء والمصلح يدل على أنّ هذه الأفعال وما هو من أمثالها تحمل في ذاته صفة الحسن قبل الأمر به.

ومن الأدلّة العقلية على ذاتية القيمة في الأفعال أنّ هذه الأفعسال تندرج ضمن خلق الله تعالى وتدبيره، وكلّ ما هو مندرج ضمن هذه الله الدائرة وكلّ شيء مندرج فيها في أله مبنيّ على حكمة ثابتة متمثّلة في أسلوب السببية الذي ارتضاه الله تعالى أسلوبا في الخلق والأمر، فالذين ينفون القيمة الذاتية للأفعال، ويجعلونها متماثلة في خلوها من القيم كأنما ينفون حكمة الله تعالى في الخلق والتدبير، بل هم كما شرح ذلك ابسن ينفون حكمة الله تعالى في الخلق والتدبير، بل هم كما شرح ذلك ابسن القيم: "سلبوا الأفعال حتى خواصّها التي جعلها الله عليها مسن الحسسن

أ بن تبعية ـــ الفتارى: 8 / 309 ، وراجع في نقده لمن جعل معنى قيمة الأفعال ثبوت الكمال والنقص فيها نفس
 المصدر: 310، وراجع أيضا: درء التعارض: 8 / 22.

² ابن تيمية ــ الفتارى : 8 / 433.

والقبح، فخالفوا الفطر والعقول ... وأخطأوا أيضا في نفيهم حكمته تعالى في خلقه وأمره، وأنّه لا يفعل شيئا لشيء، ولا يأمر بشيء لشميء، وفي إنكارهم الأسباب والقوى التي أودعها الله في الأعيان والأعمال"1.

فابن تيمية إذن وكذلك تلميذه ابن القيّم من بعده يدرج كــلّ منهما ذاتية القيم في الأفعال ضمن قضية أوسع هي قضية السببية، فالكون كلَّه بما فيه من أعيان وأفعال محكوم بقانون السببية التي تقتضي أن كلِّ شيء ينطوي في ذاته على خاصّية ذاتية تكون سببا لما يؤول إليـــه من فعل فيه مصلحة أو مفسدة، خلافا في ذلك لمن أنكر هذه السببية، وجعل تأثير الأشياء في بعضها، وصيرورتما إلى ما تفضى إليه من المصالح والمفاسد إنَّما هو بحكم العادة لا غير، ولما قاله ابن تيميــة في ذلــك: " جماهير المسلمين أيضا يقرّون بالأسباب التي جعلها الله أسبابا في خلقه وأمره، ويقرّون بحكمة الله التي يريدها في خلقـــه وأمـــره ... وجمهـــور المسلمين على ذلك يقولون إنَّ هذا فعل هذا، لا يقولون كما يقول نفاة الأسباب: فعل عندها لا بما، " 2، إلا أنّ قانون السببية هذا الذي ارتضاه الشيخان هو قانون كما يُستروح من هذا القول اختارته الإرادة الإلهيــة أسلوبا في الخلق والأمر، فهو يجري وفق هذه الإرادة وليس وفق التأثير الذابيّ للأشياء، المستقلّ عن إرادة الله تعالى كما يقول بذلك الطبائعيون من الفلاسفة وغيرهم.

ولكن مع ما يتبيّن من مجمل بيانات ابن تيمية، وجملة شروح تلميذه ابن القيّم من إثبات القيمة الذاتية للأفعال، فإنّنا نجد في بعض

ا ابن القيم ــ دار مفتاح السعادة: 2 / 65.

² ابن تيمية _ الفناوي: 8 / 430.

كتب ابن تيمية تفصيلا لأفعال الإنسان يفهم من ظاهره أنّ هذه الأفعال بعضها ذاتي القيمة، وبعضها يُكسب قيمته من أمر الشرع، ومن ذلك ما قاله في بيان هذه الأنواع من أنها " ثلاثة أنواع: أحدها أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة ومفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يُعلم أنّ العدل مشتمل على فسادهم، فهذا العدل مشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح ... والنوع الثاني، أنّ الشارع إذا أمر بشيء صار النوع هو حسن وإذا في عن شيء صار قبيحا، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع ... والنوع الثالث، أن يأمر الشرع بشيء ليمتحن والقبح بخطاب الشارع ... والنوع الثالث، أن يأمر الشرع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر البراهيم بذبح ابنه ... فالحكمة [في هذا] منشؤها من نفس الأمو لا من نفس المأمور به "أ.

ويبدو أنّ ابن تيمية في هذا القول لا يقصد تقسيم الأفعال من حيث ما هو ذاتي القيمة منها وما هو كسبي، وإنّما يقصد بيان وجوه الحكمة في الأمر الشرعي بفعل الأفعال، فالسياق الذي ورد فيه هذا القول هو هذا السياق بقرينة ما صدّر به تفصيله هدا من قوله: "والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع ... "2، وهو ما يعضده تعليقه على النوع المثالث بأنّ الحكمة من الأمر بفعله هي في نفس الأمر كما أوردناه آنفا، ويبقى إذن رأي ابن تيمية بحسب ما يبدو لنا مثبتا لقيمة الأفعال بصفة عامّة كمظهر من مظاهر الأخذ بقانون السببية الشامل في خلق الله وأمره.

أ نفس المصدر: 8 / 434 رما بعدها.

² نفس الصدر والصفحة.

ثانياً. تقييم الأفعال بين المقل دالشرع:

بناءً على ما أثبت ابن تيمية من قيمة ذاتية لأفعال الإنسان فإنه أثبت أيضاً دوراً مشتركاً في تقييمها لكلّ من العقل والشرع، وإن يكن دورا متفاوتاً بينهما، فبينما يشتركان معاً في التقييم ضمن دائرة معيّنة من دوائر الأفعال يستقل الشرع بدائرة أخرى لا يكون للعقل دور تقييمسي فيها. ومعنى التقييم في كلّ من الحالتين هو الكشف من قبل العقل والشرع عن قيمة الحسن والقبح في الأفعال والتعريف بها، وليس إكسابها إيّاها، إذ هي ذاتية فيها سابقة عن العقل والشرع.

أمّا ما يشترك العقل فيه مع الشرع فهو تقييم تلك الأفعال الستى تكون قيمتها ظاهرة، فيكون للعقل دور في الكشف عن كلّيات تلك القيمة، وذلك من مثل حسن توحيد الله وشكره وقبح الشرك به وجحود نعمته، ومن مثل حسن العدل والأمانة والصدق، وقبح الظلم والكذب والخيانة. وليست هذه الدائرة التي يكشف فيها العقل عن قيمة الأفعال هي كما ظنّ البعض تلك التي قيمتها تتمثّل فيما يلائم الفطرة الإنسانية وما ينافرها، بل تمتد إلى تلك الأفعال التي قيمتها تقتضي المدح والذم الشرعيين، إذ هما معنى واحد كما مرّ بيانه ، وهو ما شرحه ابن تيمية في قوله: " والعقلاء متفقون على أنّ كون بعض الأفعال ملائماً للإنسان، وبعضها منافياً له، إذا قيل: هذا حسن وهذا قبيح [على هذا المعنى] فهذا الحسن والقبح مما يُعلم بالعقل أم لا يُعلم والقبح بمعنى كون الفعل سبباً للذمّ والعقاب هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم والقبح بمعنى كون الفعل سبباً للذمّ والعقاب هل يُعلم بالعقل أم لا يُعلم علير وكان من أسباب التراع أنهم ظنّوا أنّ هذا القسم مغاير

للأوّل، وليس هذا خارجاً عنه" أنيكون إذن بحسب تقدير ابن تيمية واقعا في دائرة ما يُعلم بالعقل.

وأمّا ما يختص الشرع فيه بالتقييم فتفصيله أنّ في نطاق هذه الدائرة التي يستوي فيها حسب رأي ابن تيمية من الأفعال ما معنى قيمته الملاءمة والمنافرة مع ما معنى قيمته اقتضاء المدح والذمّ، يكون العقل قاصراً عــن إدراك القيمة في دائرة أصغر منها، ويبقى الشرع هو وحده الكاشف عن قيمة الأفعال فيها، وتلك الدائرة إنما تشتمل من الأفعال على ما هو تفصيلي في أعيانه وأوقاته وغاياته واختلاط الحسن فيه بالقبح، فهناك من أفعال الإنسان ما " يُعلم بالعقل تارة، وبالشرع أخرى، وبهما جميعاً أخرى، لكن معرفة ذلك على وجه التفصيل، ومعرفة الغاية التي تكون عاقبة الأفعال من السعادة والشقاوة في الـــدار الآخـــرة لا تعـــرف إلاّ بالشرع"2. وثمًا قاله ابن تيمية في التفرقة بين ما يشترك العقل والشرع في الكشف عنه وبين ما يستقل به الشرع من ذلك: " الشارع عرف بالموجود، وأثبت المفقود، فتحسينه إمّا كشف وبيان، وإمّا إثبات لأمور فى الأفعال والأعيان"3، فمقصوده بالتعريف بالموجود هو الكشف عمَّا يمكن العقل أن يكشفه من قيم الأفعال، ومقصوده بإثبات المفقود هو كشفه عمّا لا يستطيع العقل الكشف عنه؛ ولهذلك عبّ بالإثبات وبالمفقود، ولم يعبّر بالإكساب وبالمعدوم، فالشرع في هذه الحال مُظهـ

ا ابن تبعية ــ الفتارى: 8 / 309.

² نفس المصدر: 3 / 114، وقارن بما فصل فيه القول ابن القيّم من هذا الموضوع: مفتاح دار السعادة: 2 / 117.

³ ابن تيمية ـ درء التعارض: 8 / 22.

وحده لما هو مفقود باعتبار عدم إمكان العقل الكشف عنه، لا باعتبار عدمه في ذاته.

يتبيّن أنّ ابن تيمية في هذه الحلقة من تقدير الأفعال يسبني على القيمة الذاتية للأفعال نتيجتها المنطقية، وهي دور كلّ من العقل والشرع في الكشف عن تلك القيمة، وإن كان يعطي للشرع مساحة أوسع تما يعطي للعقل في ذلك الكشف، وهي المساحة المتعلّقة بتفاصيل ما في الأفعال من القيم الجزئية كما شرحه ابن القيّم بتفصيل، وهو بذلك يكون قد تلافى ما شطّ فيه أصحاب الوجهة النقلية من نفي لذاتيسة القيمسة في الأفعال، كما تلافى ما ينتج عن ذلك من شطط يتمثّل في نفسي أيّ دور للعقل في التقييم، كما يكون قد التقى مع أصحاب الوجهة النقلية على قدر كبير من رأيهم في هذا الشأن.

ثالثاً . اللريجاب بين المعل دالشرع:

كان ابن تيمية واضحاً في نفي أن يكون العقل باستقلال موجباً على الإنسان أن يفعل ما كشف عن حسنه ويترك ما كشف عن قبحه إيجاباً يقتضي العقاب والثواب، وهو ما ظلّ يؤكده في مؤلّفاته باستمرار، وذلك في مثل قوله: " والقرآن دلّ على ثبوت حسن وقبح قد يُعلم بالعقول، ويعلم أنّ هذا الفعل محمود ومذموم، ودلّ على أنه لا يعمذب أحداً إلا بعد إرسال رسول"، فالعقل حسب هذا القول وأضرابه مهما أدرك من حسن وقبح في الأفعال، ومهما أدرك من أنه يترتّب عليهما

ا نفس المصدر: 8 / 493.

المدح والذمّ، فإنّه ليس له أن يلزم بهما فعلاً وتركاً إلزاماً يترتّـب عليــه الثواب والعقاب.

ولكننا لم نجد لابن تيمية قولاً في ضرب من الإيجاب العقلي لا يترتب عليه الثواب والعقاب، وإنّما هو إيجاب لجرّد التزام فعل ما فيله مصلحة، وترك ما فيه مفسدة، وهو ضرب من الإيجاب لا يُنكر وجوده، كما لا تُنكر فائدته، فإذا كان إنسان ما لم تبلغه رسالة نهي ألا يوجب عليه عقله أن يعرف خالقه، وأن يلتزم العدل والصدق، وينتهي عن الظلم والكذب حتى وإن لم يترتب على ذلك الإيجاب ثواب وعقاب؟ فلك سؤال لم نجد له عند ابن تيمية بحسب علمنا جواباً، فهل يكون قد قصر معنى الإيجاب العقلي على ما يترتب عليه الشواب والعقاب؟ أم يكون قد اعتبر هذا الضرب من الإيجاب العقلي الذي لا يترتب عليه عليه المنوب وعقاب عليه عليه المنادي لا يترتب عليه عليه المنوب من المديهي الذي لا يترتب عليه النادي المعقلي الذي الا يترتب عليه ثواب وعقاب من المديهي الذي لا يحتاج إلى بيان؟

وقد حاولنا استرواح هذا المعنى عند ابن القيّم لعلّه يكون أتى فيه بقول فلم نظفر بطائل، إذ يكاد ابن القيّم يردّد في معنى الإيجاب العقلسي ما بيّنه ابن تيميّة مع مزيد شرح وتفصيل، وإن يكن قد جعسل للإيجاب والتحريم بالعقل معنين: أحدهما ما يتربّب عليه النواب والعقاب، وثانيهما حصول المقتضي للثواب والعقاب من حسن وقبح، وهو ما يتضمّنه قوله: "إنّ الوجوب والتحريم [العقلين] اللذين هما متعلّق الثواب والعقاب بدون الشرع ممتنع كما قرّرتموه، والحجمّة إنما قامت على العباد بالرسل، ولكن هذا الوجوب والتحريم [يمكن أن يكون] بمعنى

حصول المقتضي للنواب والعقاب وإن تخلّف عنه مقتضاه "1، ومن البيّن أنّ هذا التقسيم لم يأت بطائل، إذ هذا النوع الثاني من الوجــوب لــيس معناه إلاّ الكشف عمّا في الفعل من الحسن والقبح، وليس فيه أيّ معــنى للإلزام لا بترتّب الثواب والعقاب ولا بدونه2.

ويبقى إذن للإيجاب في رأي ابن تيميّة بحسب ما صرّح به معنى واحد هو الإيجاب الذي يترتّب عليه الثواب والعقاب، وهذا الإيجاب هو لا يختص به الشرع وحده بصفة مطلقة، فهو الذي يوجب بأمره القيام بأفعال ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً، ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوجب بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب على أمره ثواباً ويوبي الله ويوبي الله ويوبي الله ويوبي بنهيه الانتهاء عن أخرى ليرتّب بنهيه الإنتهاء بنه الله ويوبي المرتب بنهيه الإنتهاء بنه الله ويوبي الله الله ويوبي الله ويوبي

ولكن حسب رأي ابن تيمية إذا كان العقل لا يشارك الشرع في هذا الإيجاب، بل لا يكون له إيجاب حتى في حال غياب الشرعي في في الإيجاب الشرعي يكون موافقا لما يكون للعقل دور في إدراك قيمة الحسن والقبح فيه، ولا يكون مخالفا له في ذلك بحال؛ وذلك لأن صفات الأفعال ثابتة قبل ورود الشرع كما مر بيانه، ودور العقل في إدراك تلك الصفات ثابت، فلا يكون الشرع إلا موافقا في إيجابه لما هو ثابت من قيمة الفعل التي يكشف عنها العقل.

أ ابن القيّم _ مفتاح دار السعادة: 2 / 119.

أشار بعض السابقين إلى هذا النوع من الإيجاب العقلي الذي لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، وهو إيجساب يلسزم الناس في حال عدم ورود الشرع بفعل الحسن وتجبّب القبيح، وتترقب عليه المحمدة والمذمّسة، وإن لم يترقسب عليسه النواب والعقاب، وفرقوا بينه وبين حال الحلو المطلق من أي إلزام عقلي، ومن ذلك ما روي عن الإمام نسور السدين الصابويي في: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: 4 / 230 من أن المراد من وجوب الإيمسان وحرمسة الكفسر بالمعقل ليس استحقاق النواب بفعله أو المعقاب يتركه ... لكن المراد من الوجوب أن يشت في المعقل نسوع تسرجيع للإيمان برته، والاعتراف بخالقه ... بحيث لا يمكم المعقل أن النوك والإتبان في هذه الأمور بمؤلة واحدة، بل نعقسل ضرورة أن الإين بما يوجب نوع مدحة، والامتناع عنه يوجب نوع لالمة"

وقد شرح هذا المعنى ابن القيّم مستروحاً إياه من بيانات أستاذه ابن تيمية إذ قال: "الشرائع إنما جاءت بتكميل الفطر وتقريرها، لا بتحويلها وتغييرها، فما كان في الفطرة مستحسنا جاءت الشريعة باستحسانه فكسته حسنا إلى حسنه، فصار حسنا من الجهتين، وما كان في الفطرة مستقبحاً جاءت الشريعة باستقباحه، فكسته قبحاً إلى قبحه، فصار قبيحاً من الجهتين "أ. ومن البيّن أنّ المقصود الأهمم باستحسان فصار قبيحاً من الجهتين "أ. ومن البيّن أنّ المقصود الأهمم باستحسان الفطرة واستقباحها الكشف العقلي لقيم الأفعال من حسن وقبح، وهو ما جاء واضحا في مقام آخر يوافق فيه المعتزلة في هذا الرأي إذ يقول: " قد أصاب أهل الإثبات من المعتزلة في قولهم إنّ الحسن والقبح صفات ثبوتية الأفعال معلومة بالعقل والشرع، وأنّ الشرع جاء بتقرير ما هو مستقرّ في الفطر والعقول من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، الفطر والعقول من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأنّه لم يجيء بما يخالف العقل والفطرة وإن جاء بما تعجز العقول عسن أحواله والاستقلال به "2.

و هذا التوافق اللازم بين إيجاب الله تعالى أمراً وهياً وبين حكم العقل فيما فيه له حكم من الأفعال ليس عند ابن تيمية من باب خضوع الإرادة الإلهية لما هو خارج عنها، وإنما هو مندرج ضمن قانون الأسباب الذي اختاره الله تعالى بمحض إرادته قانونا للخلق والتدبير، فلا يخالف إذن في أمره ما ارتضاه من قانون الأسباب في خلقه وتدبيره؛ لأن ذلك انتفي معه الحكمة، وهو مستحيل في حقّه، فالله تعالى كما يقول الإمام: "حرّم المحرّم المحرّمات فحرمت، وأوجب الواجبات فوجبت، فمعنا شيئان:

ابن القيم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 71.

² نفس الصدر: 2 / 63.

إيجاب وتحريم، وذلك كلام الله وخطابه، والثاني وجوب وحرمة، وذلك صفة للفعل، والله تعالى عليم حكيم، علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح فأمر ولهى لعلمه بما في الأمر والنهي والمأمور والمحظور من مصالح العبدون ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل، وأمّا صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب أن فهذا الأمر يندرج إذن ضمن إثبات الكمال في حقّ الله تعالى بإثبات حكمته التي أثبتها لنفسه، والذين يخالفون في ذلك يكونون قد بأخطأوا في نفيهم عنه إيجاب ما أوجبه على نفسه، وتحريم ما حرّمه على نفسه بمقتضى حكمته وعدله وعزته وعلمه، وأخطأوا أيضا في نفيهم حكمته وعدله وعزته وعلمه، وأخطأوا أيضا في نفيهم حكمته تعالى في خلقه وأمره "2.

رابعاً - الجزاء بين المعمل دالنعل:

لًا لم يكن العقل موجباً للأفعال على نحو ما بيناه آنفا، فإنه عند ابن تيمية ليس له من دور البتة في ترتيب الثواب والعقاب في الآخرة على ما يفعل الإنسان في الدنيا، فمهما فعل الإنسان في دنياه من أفعال أدرك بعقله ما بما من حسن أو قبح أو لم يدركه فإنه لا يكون بمقتضى إدراكم مثاباً عليها أو معاقباً، ولا يكون بعقله مدركاً أنّ عليه بمقتضاها عقاباً أو أنّ له ثواباً، فدور العقل في هذا الترتيب للثواب والعقاب مسلوب بصفة مطلقة.

وإنّما يترتّب الثواب والعقاب على الأفعال فقط بمقتضى الشرع، فأمر الشرع بما هو حسن من الأفعال، ولهيه عمّا هو قبيح منها هو الذي

¹ ابن تبمية ــ الفنارى ــ 8 / 434.

² ابن القيم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 65.

يترتب عليه النواب في حال الطاعة، والعقاب في حال العصيان، وكذلك فإنّه حينما فإنّ الشرع هو الذي يُعلم بهذا الجزاء في وجهيه، وعلى ذلك فإنّه حينما يرد على الإنسان شرع فإنّه يكون عرضة للنواب والعقاب، وأمّا حينما لا يرد عليه شرع كأن يكون في حال فترة من الرسل، أو لا يبلغه وحيي لأيّ سبب من الأسباب فإنّه يكون في الآخرة في حلّ كامل من تبعة أعماله.

لقد كان هذا التقرير واضحاً وقطعاً في رأي ابن تيمية، ظلّ يردده في كلّ مناسبة قول في هذا الموضوع، وقد جعل ذلك من مظاهر رحمة الله تعالى بالعباد وإحسانه إليهم، فــ"إنّ الله بكمال رحمته وإحسانه لا يعذب أحدا إلا بعد إرسال رسول إليهم، وإن كانوا فاعلين لما يستحقّون به الذمّ والعقاب، كما كان مشركو العرب وغيرهم ثمن بُعـــث إلسيهم رسسول فاعلين للسيئات والقبائح التي هي سبب الذمّ والعقاب، والربّ تعالى مع هذا لم يكن معذّبا لهم حتى يبعث إليهم رسولاً "1.

وقد كان المعتمد الأصلي لهذا الرأي هو الدليل النقلي من نصوص القرآن والحديث، فقد وردت آيات وأحاديث كثيرة تنفي بصفة قطعية أن يُناط العقاب إلا بورود الشرع، وفي ذلك يقول ابن تيمية: " لا يلزم من حصول هذا القبح [الذي يعلم بتقدير العقل] أن يكون فاعله معاقبا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا ثما غلط فيه غلاة القهائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: "إنّ العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم [الله] رسولا، وهذا خلاف النصّ، قال تعالى: ((وما

¹ ابن تيمية ـــ درء التعارض: 8 / 492، وراجع أيضا: الفتارى: 8 / 435، و 11 / 677.

كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا)) والنصوص الدالّة على أنّ الله لا يعذّب إلاّ بعد الرسالة كثيرة ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح إنّ الخلق يعذّبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم "أ.

هذه الحلقة الأخيرة تكتمل منظومة ابن تيميسة في تقسدير أفعال الإنسان بين العقل والنقل، فقد ابتدأها بتقرير القيم الذاتية للأفعال منن حسن وقبح بمعزل عن الشرع والعقل معا، وأدرج ذلك ضمن حكمة الله تعالى التي اقتضت أن يُبني الكون كلّه _ وأفعال الإنسان جزء منه _ على قانون الأسباب، ورتب عل ذلك أنّ للعقل بمقتضى هـذه السـبية دورا في إدراك تلك القيم والكشف عنها والإخبار بما، وإن يكــن دوراً محدوداً بدائرة الكلّيات من الأفعال دون التفاصيل والجزئيات، وذلك باستقلال عن الشرع في هذا الإدراك والكشف، وأمّا الشرع فله الدور الأشمل في تقييم الأفعال، فهو يكشف عن قيمها في كلّياها العامّة الستى في قدرة العقل الكشف عنها، وفي تفاصيلها بحسب الأعيان والأوقات والملابسات، إلا أنَّ العقل وإن كان له دور في الإدراك والكشف فإنه ليس له دور في الإلزام بما يكشف عنه فعلا لما هو حسن وتركا لما هـ قبيح، فذلك يبقى من خصائص الشرع وحده، فهو الموجب لما ينبغي أن يُفعل وما ينبغي أن يُترك، وينشأ من ذلك أنَّ العقل ليس له مــن دور في ترتيب الجزاء على الالتزام بما يكشف في الأفعال من حسن وقبح، ليتمحض الشرع وحده لهذا الترتيب، ويكون الجزاء علي الأفعال في الآخرة موقوفاً على الالتزام بما يرد من الشرع، فإن لم يرد شرع لا تكون الأفعال سواء أكانت حسنة أو قبيحة مناطاً للثواب والعقاب.

¹ ابن تيمية ــ الفتارى: 8 / 435، وراجع: ابن القيّم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 120.

ع ـ تعليق على دأي ابن تيمية:

إنّ هذه المنظومة التي انتهى إليها ابن تيمية لا يمكن أن تُفهم حسق الفهم وتقدر حقّ التقدير إلا إذا وقع النظر إليها في سبيل الكشف عسن قيمتها في ذاها وعن قوها التي تبلّغها أهدافها من جهتين اثنستين: الأولى، ترابطها المنطقي في العلاقة بين عناصرها، خاصة وأنّ الأفكار المؤلّفة لتلك العناصر لم تُستحدث استحداثاً، وإنّما انتقيت من منظومات أخرى ذات نسق منطقي متكامل بقطع النظر عن مظاهر الخطا والصواب فيها. والثانية السياق التاريخي الفكري الذي طرحت فيه، وما حسف بسذلك السياق من الأوضاع والملابسات التي كان لها الأثر المباشر أو غير المباشر في تركيبها وعرضها والدفاع عنها، فمن خلال تينسك الجهين يمكن التعليق على رأي ابن تيمية في تقديره لأفعال الإنسان بعناصره المتكاملة.

أدلًا منابط المنطعي في دأي ابن تيمية:

هل يكون ابن تيمية في هذا التقدير لأفعال الإنسان إلا أنه انتقى من المنظومتين السابقتين بعض الآراء وركبها فأصبحت منظومة جديدة دون أن يكون له ابتكار وريادة في تلك الآراء نفسها؟ إن ذلك هو الأقرب إلى ما فعل، وهو وتلميذه ابن القيّم من بعده ما فتئ كلّ منهما يؤكّد أنه أخذ من التيّارين السابقين ما رآه معهما من الحتى في هده القضية، وترك ما رآه باطلاً، وألف من ذلك الحق رأياً متكاملاً في تقدير الأفعال نسبه بصفة جُملية إلى أهل السنّة وجههور المسلمين، وهو في الحقيقة ينسبه في نظمه المتكامل إلى نفسه بصفة ضمنية، وذلك ما أشار إليه ابن القيّم في قوله: "قال المتوسّطون من أهل الإثبات: ما منكم أيّها

الفريقان إلا من معه حق وباطل، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونرده عليه، فنجعل حق الطائفتين ملها ثالثا "ألقد كانت هذه الانتقائية إذن، ثم تركيب مذهب ثالث بواسطتها هي العمل الذي قام به ابن تيمية، وهو في حقيقته عمل إيجابي يتجاوز أن يكون مجرد ترديد لما سبق، وذلك إذا نُظر إليه في سياق أنه تأليف لمنظومة متكاملة من ذلك الذي كان شتاتا، وإذا نُظر إليه أيضا على أنه أصبح في قضية الحال تياراً ذا مجرى متميز مستقل في ساحة الثقافة الإسلامية إلى جانب التيارين السابقين، ولم يكن من قبل كذلك وإن كانست الأفكار جانب التيارين السابقين، ولم يكن من قبل كذلك وإن كانست الأفكار المفردة يتداولها كثير ثمن يعبّر عنهم بالسلف أو بأهل الفقه والحديث.

وقد وُفق ابن تيمية هذا التأليف للتيار الجديد أن يتجاوز ما وقعه فيه أصحاب التيارين السابقين من مظاهر الغلو في بعسض الآراء، فجساء تأليفه على وجه العموم متصفاً بالعدل خلياً من الشطط. إنه بإثبات القيم الذاتية للأفعال بقطع النظر عن المقيم من عقل وشرع تلافى شطط القول بنفي أي ذاتية في قيم الأفعال، وما ترتب عليه من نفي أي معنى للأسباب في التركيب الكوين أعياناً وأفعالاً، وما أفضى إليه ذلك من حرج القول بتساوي الأفعال في ذاتما بصفة مطلقة، كأن يتساوى السجود لله مسع السجود للأصنام وما شابه ذلك من الإحراجات العقلية والدينية، وتلافى أيضا ما لزم من ذلك من تعطيل لدور العقل في الكشف عن قيم الأفعال كجزء من دوره في العمل وفق قانون السبية الذي هو مفتاح الإنتاج في علوم الكون وعلوم الشرع على حدّ سواء.

ا ابن القيم ـ مفتاح دار السعادة: 2 / 61.

كما وُفَق أيضا هذا التأليف إلى تلافي شطط القول بأن للعقل دوراً في التكليف بالأفعال متمثلاً في الإيجاب أمراً وهياً تكليفاً يترتب عليه الثواب والعقاب، وذلك باستقلال عن الشرع وإن يكن في حال عدم وروده، وما يفضي إليه ذلك من حوج القول بشريعة عقلية تشارك شريعة الوحي في ترتيب الحياة، وحوج القول بدينونة في اليوم الآخو غير دينونة مالك يوم الدين، وهو حوج عقدي عظيم.

إنّ حصيلة آراء ابن تيمية في هذه المنظومة يبدو أنها تحمل في ذاها من قوّة البناء ما تستطيع به حينما تأخذ طريقها نحو التطبيل أن تعمل على تنشيط الحياة الإسلامية وترشيدها. أمّا تنشيطها فبما توفّر للعقل من دور استكشافي يثرى به البحث عن سبل الحياة المنتجة، وذلك بما ضُمن له من عمل ضمن قانون الأسباب الذي هو أحد شروط الإنتاج العقلي المنمر. وأمّا ترشيدها فبما ضُمن للشرع من حكم شامل ليس للعقل معه أن يطوّح فيما ليس هو من مجال عمله فيرتبك في أحكامه، ويربك معه سير الحياة. إنّها معادلة دقيقة في هذه المنظومة بين عمل عقلي مثمر، وحكومة شرعية موجّهة مرشدة، وهي معادلة كان يشوبها في المنظومتين السالفتين اختلال كبير بميل أوّل طرفيها في إحديهما، وميل ثانيهما في النافية.

ولكن مع ذلك فإن الترتيب الذي انتهى إليه ابن تيمية في الآراء المقدرة للأفعال لئن كان محققا للعدل بإقامة تلك المعادلة التي تتلف مظاهر الغلو والشطط على سواء، إلا أن نظم هذه المعادلة لا يُعدم الناظر فيه بعضا من الملاحظ التي تستوجب التوقف، والتي قد يُلمح فيها بعض الضعف في مفاصل الربط.

ولعل من أبرز تلك الملاحظ ما يتعلق بدور العقل في الكشف عن قيم الأفعال باستقلال عن الشرع، فقد أثبت الإمام كما رأينا هذا الدور بناء على ثبوت القيم الذاتية للأفعال، ولكنّه أبقاه دورا غير ذي ثمرة، فما هي فائدة دور عقلي في الكشف عن قيمة الأفعال حسنا وقبحا لا يترتب عنه شيء، فيتساوى إذن في حال عدم ورود الشرع من كشف بعقله حسن الأفعال وقبحها مع من لم يكتشف من ذلك شيئا، ويتساوى مسن اكتشف بعقله ذلك وعمل بمقتضاه مع من اكتشفه ولم يعمل بمقتضاه، فيكون من وحد الله وشكره والتزم العدل والصدق والأمانة، ومن أشرك به وجحد نعمته وسلك مسلك الكذب والظلم والخيانة في ميزان التفاضل وفي استحقاق المدح والذمّ سواء.

إنّه لو ترتب على دور العقل في تقييم الأفعال ضرب من الإلسزام الذي يقتضي نوع محمدة ونوع مذمّة فيما هو خارج عن محمدة الشسرع ومذمّته المقتضيتين للثواب والعقاب في الآخرة لكان ذلك أوفق في الربط المنطقي بين حلقات المنظومة التي انتهى إليها ابن تيمية، ولكان أوفق أيضا في تنشيط دور العقل في ترشيد الحياة العملية للإنسان حينما لا يتسأتى للإنسان شرع يرشد حياته، بل في تنشيط دوره الاجتسهادي في نطاق الشرع فيما لا يكون فيه للوحي نص صريح في الأمر والنهي، وقد رأينا الشرع فيما لا يكون فيه للوحي نص صريح في الأمر والنهي، وقد رأينا سالفا أن هذه الحلقة في الربط بين كشف العقل وإلزامه كانت ملحظاً لبعض الباحثين السابقين، فلو استصحبها ابن تيمية في منظومته لسد بها لبعض الباحثين السابقين، فلو استصحبها ابن تيمية في منظومته لسد بها الذي يترتب عليه ثواب وعقاب لله وحده.

ثانياً. رأي ابن تيسية في سياقه التاريخي:

يبدو من بيانات ابن تيمية في هذه المسألة أنّ ما طرحه من أفكر إنما طرحه في سياق إصلاحي كان هدفه تصحيح مسار في الفكر والسلوك موجود بالفعل، وهو مسار يفضي إلى إلحاق أضرار بالحياة الثقافية والعملية للمسلمين، وهو ما يندرج ضمن السياق الإصلاحي العام الذي تنتظم فيه كلّ جهود ابن تيمية العلمية والعملية. ولا يخرج هذا السياق الإصلاحي الذي انتظمت فيه آراؤه في تقدير الأفعال من حيث موضوع الإصلاح عمّا ذكرنا سابقا من أسباب دفعت إلى البحث في هذه القضيّة أساسا، وهي الأسباب المتعلّقة بالدافع العقدي من جهة، والدافع الاجتهادي الشرعي من جهة أخرى، وذانك سياقان يمكن مسن خلافما التعليق على رأي ابن تيمية.

الأدّل - سياق الارصلاع العقدي:

لقد تبين لابن تيمية أنّ الاتجاهين السابقين في تناول هذه القضية بالبحث أفضت الآراء في كلّ منهما إلى انحراف في التصور العقدي، فرام بوجهته الثالثة أن يصلح ذلك الانحراف، ويعدّل ميله، ولعلّ ذلك كان هو الهدف الأصليّ من تناول هذه القضيّة برمّتها، فإنّنا نجده كما نجد تلميذه من بعده ابن القيّم يدرج شروحه في هذه المسألة ضمن سياق عقدي يتعلّق أساسا بعقيدة التوحيد في أركاها المختلفة. ولمّا كانت عقيدة التوحيد هي الحقيقة الكبرى في الدين، وهي التي توجّه مجمل الحياة الفكرية والسلوكية، فإنّ مسألة تقدير أفعال الإنسان لمّا كانت لها علاقة

قويّة بما أدرجها كلّ من الإمامين ضمن سياق الإصلاح العقدي الذي هو مفتاح كلّ إصلاح في التصوّر والسلوك.

إنَّ نفى القيمة الذاتية للأفعال، وجعلها من حيث ذاهِّا متماثلة، وإناطة الترجيح بينها بمطلق الإرادة الإلهية دون مرجّح كما ذهب إليـــه النقليون رأى فيه ابن تيمية ضربا من الاستنقاص للسذات الإلهيسة يخسل ويجوّز أن تكون أعماله وأوامره عبثا، فالقائلون بهذه الآراء يذهبون إلى " أنَّ الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل الأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين [من الأفعال] دون الآخر لمحض الإرادة، لا لحكمة، ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر، ويقولون: إنَّه يجوز أن يأمر الله بالشرك بالله، وينهى عن عبادته وحده، ويجوز أن يــــأمر بالظلم والفواحش، وينهى عن البرّ والتقوى"1، وأيّ إخلال بوحدانية الله تعالى مثل هذا الإخلال الذي يسلب في حقّه تعالى صفات كمال ويجوز عليه صفات نقص؟ إنّه خلل لا ينجبر على رأي ابن تيميــة إلا باثبــات القيم الذاتية للأفعال، واعتبار العقل والشرع كاشفين عنها، واعتبهار الشرع آمرا بالحسن منها لصلاحه، وناهيا عن القبيح لفساده، فذلك ما يثبت في حقّ الله تعالى الحكمة صفة كمال له، وينفي في حقّه جواز العبث صفة نقص عنه، وذلك من أركان التوحيد الذي لا تتمّ حقيقته إلاّ به.

وفي مقابل ذلك فإنَّ القول بالإيجاب العقلي للأفعال، وترتيب الثواب والعقاب على ذلك الإيجاب من شانه أن يفضى إلى إخالال

¹ ابن تيمية _ الفتارى: 8 / 433.

بالوحدانية أيضا؛ وذلك لما يؤول إليه من إلزام في حقّ الله تعالى بأن يفعل ما هو حسن مثلما يجب على الإنسان أن يفعل، وأن يترك ما هو قبيح مثلما يجب على الإنسان أن يترك، وهو ضرب من المماثلة بين الله تعالى وبين الإنسان قيست فيها أفعال الله تعالى بأفعال الإنسان، فانتهت إلى تشبيه الله بالإنسان في أفعاله، يضاهي تشبيهه به في صفاته، فأصحاب التيار العقلي انتهوا بأقوالهم في الإيجاب العقلي إلى "قياس السرب على خلقه، فقيل: ما حسن من المخلوق حسن من الخالق، وما قسبح مسن المخلوق قبح من الحالق ... فهم مشبّهة الأفعال، يشبّهون الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال، وهذا قول باطل كما أنّ تمثيل الحالق بالمخلوق والمخلوق والمخلوق بالخالق في الأفعال، وهذا قول باطل كما أنّ تمثيل الخالق التوحيد لا يجبر في رأي ابن تيمية إلا بسلب العقل دور الإيجاب في الأفعال، وإسناد ذلك للشرع وحده.

لقد وضع ابن تيمية إذن رأيه في تقدير الأفعال في سياق إصلاح عقدي لما أفضى إليه أو يمكن أن يفضي إليه رأي التيارين السابقين من المحراف يتعلّق برأس العقائد وهي عقيدة التوحيد، وهو الانحراف اللذي ينشأ عنه من المفاسد في الفكر والسلوك ما هو كفيل بإفساد حياة المسلمين كلّها، وذلك ما أشار إليه بوضوح تلميذه ابن القيّم من بعده حيث يقول: " ... وقد ظهر بهذا بطلان قول الطائفتين معا، الذين وضعوا شريعة بعقولهم، أوجبوا عليه وحرّموا ما لم يوجبه على نفسه ولم يحرّمه على نفسه، وسوّوا بينه وبين عباده فيما يحسن منهم ويقبح ... وكذلك بطلان قول الطائفة التي جوّزت عليه كلّ شهيء، وأنكرت حكمته، بطلان قول الطائفة التي جوّزت عليه كلّ شهيء، وأنكرت حكمته،

¹ نقس المعدر: 8 / 431.

وجحدت في الحقيقة ما يستحقّه من الحمد والثناء ثمّا يفعله ثمّـــا يُمـــدح بفعله، ثمّــا يُمـــدح بفعله، وعلى تركه ما يتركه مع قدرته عليه ثمّا يُمدح بتركه".

ولم يكن ابن تيمية يضع رأيه هذا في سياق إصلاحي لضرورة نظرية باعتبار ما يفضى إليه فساد الاعتقاد من الشطط في آراء التيارين السابقين من الناحية المنطقية، وإنَّما هو صنع ذلك لضرورة عملية أيضاً، إذ الأيَّام التي عاش فيها كانت حُبْلَى بمتلاطم من الآراء والمذاهب الستي تنحرف فيها عقيدة التوحيد عن حقيقتها لتميل إلى ضروب من الشــرك المعطّــل للشريعة بتآويل متعسفة من العقل، كما هو صنيع أصناف من الصــوفية المتحلَّلين من الشرع وأحكامه جرياً على منهج ابن العربي وابن سببعين وأمثالهما، أو تميل إلى ضروب من التواكل المهدر للحكمـــة الإلهيـــة في سياسة الكون، وكان بعض ما في بطون تلك الأيّام قــد وُضــع فظهـر للعيان، وبعضه كان على وشك أن يوضع، والحال أنَّ المسلمين تحيق بهم الأخطار المدمّرة من كلّ جانب، فمن الصليبيين إلى التتار إلى المغول، وهو ما يستلزم أوّل ما يستلزم _ كما نحسب أنّه كان تقديرُ ابن تيمية _ أن تُصلح عقيدة الأمّة قوام وجودها وقوّها، ومن إصلاح عقيدها إصلاح تقديرها لأفعالها بما تستقيم معه حقيقة التوحيد في النفوس.

الثاني - سياق الاصلاع المنهجي الشرعي:

لقد وافى ابن تيمية عصراً تراجع فيه إلى حدّ بعيد الاجتهاد الفقهي الذي تستنبط فيه الأحكام الشرعية الملائمة لحلّ المشكلات والنوازل الطارئة على حياة المسلمين، واتّجه العقل الفقهي الإسلامي إلى أن يعالج

¹ ابن القيم ــ مفتاح دار السعادة: 2 / 119.

تلك المشكلات والنوازل من الاجتهادات المدوّنة في كتب السابقين، فأفضى ذلك إلى حرج شديد في سير الحياة، بل أفضى إلى اتجاه تلك الحيوية الحياة نحو حال الجمود، واختفت منها أو أوشكت أن تختفي تلك الحيوية التي سادت القرون الأولى، وتلك الخصوبة التشريعية التي تتطوّر بها الحياة في مختلف مناحيها الاجتماعية والاقتصادية نحو الأرقى والأفضل.

ومهما يكن من أسباب ذلك الخمول الاجتهادي الذي وافاه ابسن تيمية، والتي ربّما يكون من أبرزها على عهده استشعار الخطر العظيم الذي يهدّد الوجود الإسلامي متمثّلاً في الغزو الكاسح الذي يتعرّض له، فيكون الانكفاء على الموجود الحاصل والمحافظة عليه ضرباً من التحوّط لذلك الغزو وتحصين الذات ضدّه، مهما يكن من ذلك فإن ابسن تيمية كان يستشعر هذا الجمود الفقهي، ويستيقن أنه يحرج الحياة حرجاً شديداً، ويفضي بها إلى التعطّل عن الحركة المنتجه، ولم يكن مقتنعاً بأن توقيف حركة الاجتهاد قد تكون أسلوباً في تحصين الذات ضد أخطار الغزو، بل كان يعتقد كما تشهد بذلك سيرته العلمية أن الاجتهاد هو وسيلة قوّة في المواجهة، وليس تعطيله بمفيد شيئاً، بل لا تكون نتيجته إلا الضعف والخمول.

والقول بأنّ الأفعال لا تنطوي على قيمة ذاتية، وأنّ العقل ليس له من دور في الكشف عن قيمتها لا شكّ أنّه قول يفضي إن بشعور أو بدون شعور إلى الزهادة في البحث عن العلل والأسباب فيها ما كان منها مؤدّياً إلى صلاح أو إلى فساد، وذلك ليُوفّق ما يطرأ منها في خضم الحياة إلى أحكام الشريعة بناء على الكشف العقلي لتلك العلل والأسباب، وقد تفضي تلك الزهادة في الاجتهاد العقلي لإدراك الحكمة التي يكون على

أساسها التشريع إلى إهدار الشريعة أن تكون حاكمة على الأفعال، بل قد أفضت إلى ذلك بالفعل، كما انتهى إليه بعض غلاة الصوفية في إسقاطهم لأحكام الشرع.

ولا شك أن ابن تيمية كان على ملحظ من ذلك كلّه، سواء ما تعلّق منه بترابطه المنطقي في تأدية المقدّمات إلى نتائجها، أو ما تعلّق بسيرورته التاريخية فيما تطوّرت به تلك الأفكار النظرية إلى نتائج عملية في الواقع الثقافي الإسلامي حتى انتهى الأمر إلى الوضع الذي كان على عهده، فرأى أنه من مقتضيات الإصلاح الفقهي لتنشيط حركة الاجتهاد معالجة الأسباب التي أدّت إلى خول ذلك النشاط الاجتهادي.

ولمّا رأى أنّ من أسباب ذلك الخمول ما استقرّ في أذهان كثير من المسلمين بتأثير التيار النقلي من أنّ الأفعال ليست لها قيمة في ذاها، وليس للعقل من دور في الكشف عن قيمتها، وفي هذا السياق أدرج رأيه في قضية تقدير الأفعال على نحو ما وصفنا، علاجاً لمنهجية الفكر الإسسلامي في النظر الشرعي، كما أدرجه من جهة أخرى علاجاً للتصوّر العقدي مثلما بيّنا آنفا.

وإذا كنّا لا نجد بحسب علمنا من أقوال ابن تيمية ما يفيد بصفة مباشرة صريحة هذا الترابط بين رأيه في تقدير الأفعال وبين مقصده في الإصلاح الفقهي التشريعي، فإنّ السياق العام الذي يورد فيه أراءه في هذا الشأن، وكثيرا من القرائن المتعلّقة على الأخصّ بما كان يؤكّده بتكرار من الأدلّة على حكمة الله في أفعاله وأحكامه، والسيرة العمليسة

الاجتهادية التي التزمها في نظره الفقهي، تسمح كلّها بأن نتصــور هــذا الترابط على نحو من الوضوح والجلاء.

وإذا كان هذا الترابط بين القول بذاتية القيمة في الأفعال ودور العقل في الكشف عنها، وبين نتائجه في النظر الشرعي ضمنيا عند ابسن تيمية، فإنه عند تلميذه ابن القيّم كان صريحا جليّا، إذ يقول في ذلك: "ليس معنى قولنا إنّ العقل استنبط من تلك الأفعال أنّ ذلك مجرّد خواطر طارئة، وإنّما معناه أنها كانت موجودة في الأفعال فاستخرجها العقل باستنباطه ... فعُرف أنه لا يصحّ معنى الاستنباط إلاّ لشيء موجود يستخرجه العقل ثمّ ينسب إليه أنواع تلك الأفعال وأشخاصها، فإن كان يستخرجه العقل ثمّ ينسب إليه أنواع تلك الأفعال وأشخاصها، فإن كان الفقهاء والمتكلّمون على مناسبات الشريعة وأوصافها وعللها التي تحربط الفقهاء والمتكلّمون على مناسبات الشريعة وأوصافها وعللها التي تحربط القياس والمناسبات والحكم، واستخراج ما تضمّنته الشريعة من ذلك "أ. القياس والمناسبات والحكم، واستخراج ما تضمّنته الشريعة من ذلك "أ. ومن البيّن من هذا القول أنّ البعد الإصلاحي الفقهي كان بعدا أساسيا في تقرير الرأي في أفعال الإنسان عند ابن تيمية ومن على هُجه من أتباعه.

لم يكن ابن تيمية إذن يردد القول في تقدير أفعال الإنسان على نحو ما وصفنا ترديدا يجاري به الخائضين في ذلك المعترك من أجـــل الجـــدل والمناظرة، كما وصل إليه الأمر في شأن كثير مــن القضــايا الأصــولية والكلامية التي انتهى البحث فيها إلى أن أصبح غاية في ذاته عند شطر من النظار، وإنّما كان تقريره للرأي الذي اختاره وجعله وجهة ثالثة موازيــة

ابن القيم _ مفتاح دار السعادة: 2 / 110.

للوجهتين السالفتين مندرجا ضمن تهج إصلاحي ذي محسورين: محسور الإصلاح العقدي الذي ينتهي إلى تصحيح الإيمان بحقيقة التوحيد فيسدد مجمل الحياة في التصور والسلوك، ومحور الإصلاح المنهجي في النظر الشرعي الذي ينتهى إلى تنشيط الاجتهاد لتنمية الحياة العملية للمسلمين.

3- أثر رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال:

ماذا كان من أثر لآراء ابن تيمية في تقدير الفعل الإنسابي في مجرى الحياة الثقافية الإسلامية؟ فهل هذا الاتّجاه الثالث في القضيّة الذي عارض به الاتجاهين السابقين بمنظومة جديدة كان له أثر نظري وعملي في حياة المسلمين؟ وهل ذلك الغرض الإصلاحي بمحوريسه العقسدي والفقهسي التشريعي الذي ابتغاه من منظومته في تقدير الأفعال كان له صدى إيجابي في تصحيح ما كان معوجًا من مسالك التصور في العقيدة ومسالك المنهج في النظر الشرعي، أم أنَّ ذلك الجهد الإصلاحي ذهب أدراج الرياح؟ إنَّ الأجوبة على هذه الأسئلة ليست بأجوبة قاطعة في النفي والإثبات، وإنَّما هي ذات تفصيل، فهذه الآراء التي طرحها ابن تيمية في تقدير الأفعال كانت لها سيرورة في التاريخ ذات تعرّجات متفاوتة، فقد كانــت ســـيرة الحياة الثقافية الإسلامية تظهر فيها أحيانا آثارٌ إصلاحية لتلك الآراء، وتختفي منها تلك الآثار أحياناً أخرى، فكأنّها أفكار ظلَّــت تصـــارع في خضم التاريخ الثقاف الإسلامي لتنجح تارة وتخفق أخرى، وليرتسم بسيرورتما تلك خطَّان من الآثار، خطَّ ظهرت فيه آثار إصلاحية مثمــرة، وخط ظهرت فيه ردود فعل مناقضة فكانت آثاراً سلبية ضارة.

أـ الأثر الا، صلاحي:

لقد كان لرأي ابن تيمية في التحسين والتقبيح في سياقه الإصلاحي خط من أثر يقوى تارة ويضعف أخرى إلا أنه يتواصل منذ عهده إلى يومنا هذا وإن كان يستتر أحياناً فلا يكون له ظهور للعيان، والمتتبع لهذا الأثر يلحظ في خط سيره محطّات بارزة هي التي نشير إليها تالياً:

أدلاً - أثره في مجمل المنهج التيمي:

لعل الإصلاح الذي اقتضاه رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال ظهر أوّل ما ظهر في فكره هو نفسه وفي سيرته العملية، إذ لمّا آمن بأنّ أفعال الإنسان ذاتية القيمة، وأنّ العقل قادر على الكشف عنها والإخبار بها، ولمّا آمن أيضا بأنّ الشرع هو وحده الذي له دور الإيجاب ودور الجزاء، فإنّ هذا الإيمان أفضى إلى أن أصبح عنصراً مهماً في صياغة مجمل منهجه في التصور العقدي وفي النظر الشرعي، وعنصراً مهماً في صياغة مجمل سلوكه العملي في حياته الخاصة والعامة.

لقد كان ابن تيمية بما آمن به من استقلالية الشريعة بالإيجاب والجزاء من أكبر من هل في تاريخ العقيدة الإسلامية لواء إصلاح هده العقيدة بإصلاح تصور الناس لحقيقة التوحيد فيها، وهي الحقيقة التي في سياقها الإصلاحي أدرج آراءه في تقدير الأفعال كما رأينا، فقد كرس شطراً كبيراً من جهده ومن مؤلفاته وفتاويه لشرح حقيقة التوحيد والتوعية بما والدعوة إليها، وجعل منها المحور الأساس لكل تفكيره العقدي، ولكل نشاطه الدعوي، حتى كانت جملة حركته الإصلاحية

تنعت بأنها حركة التوحيد، وذلك لما جعل من حقيقة التوحيد ركيزة أساسية لها بناها عليها من الأحكام والتقريرات، ولما أنفق من جهد في تقريرها وشرحها والدعوة إليها1.

وكذلك فقد كان الفكر الشرعي لابن تيمية مصبوعاً بصبغة رأيه في تقدير الأفعال، إذ كما كان يؤمن بأن للأفعال قيمة ذاتية ثابتة، وأن للعقل القدرة على الكشف عنها، انعكس ذلك على طريقته في النظر الشرعي، فإذا " القارئ لفقهه في كلّ أبوابه يلمح فيه عقلية الفقيه الجتهد الذي تحرّر من القيود المذهبية في دراسته، ولا يلمح فيه المقلّد التابع مسن غير بيّنة وبرهان، فهو في فتاويه متخيّر مستنبط كما هو في اختياراته"، ونتيجة لذلك فقد كانت له آراء فقهية انفرد بها، وخالف فيها من قبله من الأيمة، وخاصة ما يتعلّق منها بقضايا الأسرة من نكاح وطلاق عملاً أصبح مشهوراً عنه شهرة واسعة ألى وذلك في زمن كان فيه التقليد هو الضارب أطنابه على الفكر الفقهي لأسباب لعل من أهمها ما كان سائداً من نفى القيمة الذاتية عن أفعال الإنسان.

وثمّا يدلّ على أنّ هذه الملكة الفقهية المجتهدة كانت نتيجة لإيمانه بذاتية القيمة في الأفعال وقدرة العقل على كشفها ما كان يوليه في نظره الفقهي من أهمّية كبيرة لمسألة العلّة في القياس، فقد توسّع في العلّة توسّعا كبيرا تجاوز به ما كان معهودا عند القياسيين، فأصبح " لا ينظر إلى الأوصاف التي تُعدّ عللاً النظرة المقيّدة التي ينظرها الحنفية والقياسيون

أ راجع تفصيلا لما قام به ابن تيمية من جهد في ذلك في: أبوزهرة ـــ ابن تيمية: 257 وما بعدها.

² نفس المرجع: 493.

³ راجع اجتهادات ابن ثيمية وما انفرد به من الآراء الفقهية في نفس المرجع: 414 وما بعدها..

عامة، بل يعتبر الأوصاف المناسبة التي تُعدّ المصلحة المشتملة عليها التي أوجبت الحكم هي العلّة في القياس لأنّها الباعث الحقيقي عليه" ومساهذا التوسّع في مفهوم العلّة الذي وسّع نظره الفقهي، وأثرت به آراؤه الاجتهادية إلا بسبب من إعماله العقل نشيطاً في البحث عن العلل فيمساكان يحدث من أفعال الناس ليستنبط لها الأحكام المناسبة، وذليك لمساترستخ في يقينه من أنّ لتلك الأفعال قيما ذاتية متمثّلة في عللها، وأنّ العقل بإمكانه الكشف عنها ليستنبط لها الأحكام المناسبة.

دانياً اثره في جيل تلاميده.

كان لهذا الإصلاح في محوريه أثر بيّن في جيل واسع من تلاميذ ابن تيمية الذين أخذوا عنه العلم كما تشرّبوا نفسه الإصلاحي في العقيدة والنظر الشرعي، فشاع في ذلك الجيل خاصة بمصر والشمام تصحيح التصور العقدي فيما يتعلّق بالتوحيد، حتى أصبح التوحيد شعارا لهم في ثقافتهم العقدية تصورا ودعوة، ولاقوا من أجله كما لاقى أستاذهم في سبيل إشاعته في الناس صعاباً جمّة ومحناً كثيرة، كما شاعت أيضاً الترعمة الاجتهادية في الناس صعاباً جمّة ومحناً كثيرة، كما شاعت أيضاً الترعمة الاجتهادية في النظر الشرعي، ونزعة التحرّر من التقليد الذي كان هو السائد عند سائر النظار فيما يشبه القرار الضمني بغلق باب الاجتهاد وانتهاج منهج الاتباع المطلق لخطى السابقين في آرائهم الفقهية.

ولعل أبرز من كان يمثل هذا التيار الإصلاحي بمحوريه من جيل تلاميذ ابن تيمية هو تلميذه الأشهر ابن القيّم الذي يُعتببر رافع لسواء أفكاره الإصلاحية، والشارح والمفصّل للكثير ثمّا ورد منها عند أستاذه

¹ نفس المرجع: 475.

مجملا، والمطور لما بدأه منها بسيطاً، والناشر لها في الآفاق، البات لمنهجها ومحتواها في الجيل الموالي من طلاب العلم ورواده، وذلك ما بدا جلياً في مجمل مؤلّفاته ورسائله وفتاويه، تلك التي خصّص فيها لمسألة تقدير الأفعال بعناصرها المختلفة حجماً كبيراً من مؤلّفاته: شرحاً لرأي أستاذه، واستدلالاً عليه، وتطويراً له، ومنافحة عنه ، وذلك باعتبار أنه يفضي إلى إصلاح عقدي ومنهجي شرعي كما أشرنا إليه سابقا 1.

ثالثاً. أثره في الحركة الوهابية:

ظلّت آراء ابن تيمية وتلاميذه تتردّد أصداؤها الإصلاحية في شأن قضية الأفعال، فتخفت أحياناً كما يخفت الصدى في الوهاد، ويظهر رجعها أحيانا أخرى كما يظهر رجعه عند الهضاب. ولعلّ أكبر أثر كان لتلك الآراء بعد أثرها في جيل تلاميذه هو ذلك الذي تجلّى في الحركة الوهابية الناشئة بالجزيرة العربية في القرن الثامن عشر للميلاد، فقد قامت تلك الحركة على فكرة محورية بناها عليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب هي إصلاح عقيدة التوحيد، وتنقيتها لمّا صارت إليه من البدع التي تنفي عن الله تعالى الحكمة في فعله وأمره، أو تنسب إلى العقل تشريعاً دون تشريعه، أو مقدر تلك الشريعة جملة كما هو صنيع غلاة الصوفية، وكلّ تشريعه، أو مقدر تلك الشريعة جملة كما هو صنيع غلاة الصوفية، وكلّ ذلك يمتّ بصلة وثيقة إلى تقدير أفعال الإنسان فيما لها من قيمة ذاتية،

¹ راجع على سبيل المثال ما خصّصه ابن تيمية لمسألة التحسين والتقبيح من شروح وافيه لم: مفتاح دار السعادة مس 2 / 2-125.

وما للعقل فيها من دور إذا دخل في منطقة الإيجاب والجـــزاء انتـــهي إلى ضرب من الشرك¹.

كما قامت تلك الحركة أيضاً على إصلاح النظر الشرعي بنبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد انطلاقاً من القرآن والسنة، واستعمالاً للقياس الصحيح، فقد كان ذلك ديدناً للشيخ المصلح انتماء فيه لنسهج الإمام ابن تيمية في فتح باب الاجتهاد، وتجاوزاً لتقليده هو نفسه بناء على ذلك المنهج كما قال في ذلك: "عندنا أنّ الإمام ابن القيّم وشيخه ابن تيمية إمام حق من أهل السنّة، وكتبهم عندنا من أهم الكتب، إلاّ أتنا غير مقلّدين لهم في كلّ مسألة، فإنّ كلّ أحد يؤخذ من قوله ويترك إلاّ نينا صلّى الله عليه وسلّم" 2. ولا شكّ أنّ الإصلاح للنظر الشرعي يمت بصلة أيضاً إلى تقدير الأفعال فيما لها من قيمة ذاتية، وما للعقل من القدرة على الكشف عنها ليمارس القياس من خلال ذلك ويتسع له باب الاجتهاد.

رابعاً - أثره في حركة النهضة الحديثة:

هذا الأثر البين لإصلاح ابن تيمية في الحركة الوهابية على يد مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الوهاب استكن بعد ذلك ردحاً من الزمن، ثمّ ظهر بيّنا مرّة أخرى في حركة النهضة الإسلامية الحديثة أواخر القرن

أ راجع في الإصلاح العقدي لعقيدة التوحيد مؤلّفات محمد بن عيد الوهاب المجموعة في: محموعة التوحيد، وخاصة ما جاء منها في: 219 وما بعدها.

² محمد بن عبد الوهاب ــ مؤلّفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب: 5 / 63 (عن: محمد فنحي عثمان ــ المـــلفية: 41)، وراجع في دعوته إلى الاجتهاد: مجموعة التوحيد: 276، وراجع في دعوته إلى استعمال القياس الصحيح ونيـــذ الفاسد: نفس المصدر: 238، وراجع كتابنا ــ الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية (ج3 مشاريع الإشهاد الحضاري: 21 وما بعدها.

التاسع عشر، كما تجلّى بينا على يد جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وتلميذه محمد رشيد رضا، فهؤلاء ومن تأثّر بهم ثمن جاء بعدهم كان لهم اقتداء بالمنهج الإصلاحي لابن تيمية فيما يتعلّق بتقديره للأفعال وآثاره في محوري عقيدة التوحيد ومنهج النظر الشرعي، فقامت النهضة الإسلامية الحديثة تستمد شطرا كبيرا من مبادئها من الأفكار الإصلاحية لابن تيمية، ومن بينها آراؤه في تقدير أفعال الإنسان وما تفضي إليه مسن إصلاح عقدي ومنهجي.

لقد كان القول بالأسباب وما يندرج فيه مسن ذاتية القيمة في الأفعال أساسا من أسس النهضة عند هؤلاء الروّاد، ويتبعه مكمّلا له القول بدور العقل في الكشف عن تلك الأسباب باعتباره كشفاً عن حكمة الله تعالى في خلقه وأمره، ولكنّ ذلك عندهم كان محفوظاً بكون هذا الدور العقلي لا يتجاوز حدّه في الكشف لينتهي إلى الإيجاب وترتيب الجزاء كما كان الأمر عند بعض السابقين، وهو ما قرّره محمد عبده في قوله: " النبوّة تحدّد أنواع الأعمال التي تُناط بحسا سعادة الإنسان في الدارين، وتطالبه عن الله بالوقوف عند الحدود التي حدّدها، وكثيراً ما تبيّن له مع ذلك وجوه الحسن أو القبح فيما أمر به أو لهى عنه، فوجوب عمل من المأمور به أو الندب إليه، وحظر عمل كراهته من المنهي عنه الذي على الوجه الذي حدّدته الشريعة أ، وعلى أنه مثاب عليه بالحوقة كذا ثما لا يستقلّ العقل بمعرفته، بال طريقة

أ يبدو في هذه الجمل كما وردت في المرجع الذي أخذناها منها بعض الاضطراب، ويستقيم المعنى بصياغتها على النحو التائي: وكثيرا ما تبيئن له وجوب العمل بالمأمور به والمندوب إليه، وحظر العمل بالمنهي عنه لحرمته أو كراهته على الوجه الذي حدّدته الشريعة.

معرفته شرعية، وهو لا ينافي أيضا أن يكون المأمور به حسنا في ذاتـــه"، فهذا القول يكاد يواطئ أقوال ابن تيمية السالف بيالها، ثمّا يجعله أثراً بيّناً من آثاره الإصلاحية في خصوص هذه القضية.

وقد كان لهذا الأثر الإصلاحي في تقدير الأفعال أثر بين في الإصلاح العقدي والإصلاح المنهجي في النظر الشرعي، حيث قامت النهضة الإسلامية الحديثة على يد هؤلاء الروّاد على إصلاح مفهوم التوحيد في الاعتقاد، وعلى الدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد، وظلّ ذلك بمحوريه ديدنا لهم يبدون القول فيه ويعيدون، حتى إنّ مجلّة "المنار" التي كانت لسان حال حركة النهضة، ثمّ "تفسير المنار" الدي استُجمع في أغلبه منها كان كلّ منهما يرتكز بصفة أساسية على إصلاح العقيدة بتصحيح مفهوم التوحيد، وإصلاح النظر الشرعي بنبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية التي تعالج مستجدّات الحياة الإسلامية بمنهج البحث في العلل والأسباب لتقدير الحلول المناسبة 2.

ولم يكن الصدى الإصلاحي لابن تيمية يتوقّف عند هذه المحطّات البارزة فحسب، وإنّما كان له رجع في أصقاع العالم الإسلامي، وعلى مرّ الزمن، وإذا كانت شخصية هذا الإمام وبعض من آرائسه واجتهاداته أثارت الكثير من الاعتراضات والخصومات والعداوات، فإنّه بمرور الزمن

أ محمد عبده _ رسالة التوحيد: 87.

² لقد كان لدعوة ابن تيمية أثر بين في الحركة الإسلامية الحديثة في العالم العربي والإسسلامي، فحركـــة الإخـــوان المسامين التي نشأت بمصر وامتداداقا في العالم العربي والإسلامي، والجماعة الإسلامية بالهند. وباكسستان، ومعظـــم حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة، كان لها جميعا على نحو أو آخر تأثّر بآراء ابن تيمية ودعوثه الإصلاحية، وقـــد ظلّت مؤلّفاته ومؤلّفات تلميذه ابن القيّم مرجعا أساسيا لهذه الحركات في النصور والحركة على حدّ سواء، كما ظلّت آراؤه في تقدير الأفعال سارية في تلك المرجعية لسريافا في مجمل فكره ومنهجه وإصلاحه.

كان لمجمل آرائه الإصلاحية أثر بين في مجرى الثقافة الإسلامية، ومن بين مجمل هذه الآراء كان رأيه في تقدير الأفعال على النحو الذي عرضناه من الآراء التي لم تثر خلافاً يذكر، وإنّما كانت محلّ قبول عامّ، فقامست حرّاء ذلك القبول بدور مهمّ في تبليغ الإصلاح العقدي والشرعي، وكان لها بالتالي دور مهمّ في توسّع دائرة الأثر التي أحدثتها الدعوة الإصلاحية لابن تيمية.

ب موقف الرفض لارصلاع ابن تيمية:

في موازاة ما أحدث رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال من أشر إصلاحي على نحو ما ذكرنا من بعض مظاهره، فإن هذه الآراء كان لها خط اعتباري آخر هو ذلك الخط الذي يتمثّل في ردّ فعل رافض لها، غير متجاوب معها ولا مستجيب لمقتضياتها، بل هو سائر على عكس وجهتها ونقيض محتواها ومقتضياتها. ويتمايز في هذا الخط لونان بارزان: لون يتمثّل في رفض عملي سلبي لآراء ابن تيمية يظهر في عدم الانفعال بتلك الآراء لتبلغ مداها في إحداث أثرها الذي تطلبه، وذلك لما كان في الواقع الذي تُطرح فيه من عوامل الممانعة للتجاوب معها والانفعال بها، ثما شكّل خطا رافضا لها ولآثارها الإصلاحية، وإن يكن رفضا ذا صبغة عملية وليس رفضاً مذهبياً مقصوداً، ولون يتمثّل في رفض لتلك الآراء ويتخذ مذهبية نظرية وعملية في عكس الاتجاه الذي يتجه فيه رأي ابن ويتجه فيه رأي ابن ويتجه فيه رأي ابن

أدلًا۔ الرفض العملي لرأي ابن تيمية:

إذا كان لرأي ابن تيمية في تقدير الأفعال أثر إصلاحي في بعيض محطّات التاريخ كما بينا، فإن ذلك الأثر لم يبلغ مداه ليحيد منعطف حادًا في مسار الثقافة الإسلامية يتجه بحياة المسلمين نحو التقدّم الحضاري، ويعيدها في هذا الشأن إلى سيرها الأولى التي كانت فيها تنستج عواميل التحضّر بتنشيط العقل تحت توجيه الشرع وإرشاده، فمهما يكن من أثر لآراء ابن تيمية أصلح بعض وجوه الحياة الإسلامية في بعض الأزمان وفي بعض الأوطان، فإن المنحنى العام لتلك الحياة بعد ابسن تيمية ظلّت منخفضاته تغلب مرتفعاته لتكون حصيلته النهائية تميل إلى الهبوط أكثر ألما عمين الله الحياة أسباب متنوعة في طبيعتها، عبل إلى الصعود. وقد كانت لتلك الحصيلة أسباب متنوعة في طبيعتها،

لم ينته الجيل المباشر من تلاميذ ابن تيمية إلى صناعة نهضة إصلاحية شاملة من آرائه ومنهجه الإصلاحي، سواء فيما يتعلق بالإصلاح العقدي أو بإصلاح النظر الشرعي، بل سرعان ما آلت تلك الآراء وذلك المنهج بعد ذلك الجيل إلى الانكفاء فلم يكن لها أثر يسذكر، وجساءت على المسلمين قرون لعلها من أحط ما عاشوه في تصوراتهم العقدية ميلا بحقيقة التوحيد إلى ضروب الشرك والتواكل وإهدار الحكمة الإلهية في تسدبير الكون بقانون الأسباب، ومن أحط ما عاشوه في أنظارهم الشرعية مسيلا إلى التقليد والجمود، وابتعادا عن البحث في العلل والأسباب، وصدوداً عن البحث في العلل والأسباب، وصدوداً عن الاجتهاد لتوفيق طوارئ الحياة بناء على عللها إلى حكم الشريعة عن الاجتهاد لتوفيق طوارئ الحياة بناء على عللها إلى حكم الشريعة

المحقّق للمصالح، حتى لتنعت تلك القرون في تاريخ المسلمين بأنّها من أشدّ قرون المسلمين انحطاطا وتخلّفا.

ولعل من بين ما يفسر ذلك من الأسباب أن ابن تيمية قد وافى من حياة المسلمين عصراً استصحب من عوامل الانحدار الناشئة منذ القسرون الماضية ما تجمع واشتد وتضافر حتى كون تياراً قوياً جارفاً لم يعد يجدي لتوقيفه وتعديل مساره آراء إصلاحية لعلم من الأعلام مهما بلغت مسن درجة الصواب والقوة، ومهما بلغ صاحبها من الإخلاص فيها والجد في الدعوة إليها، وكأنما بدا أن ذلك الانحدار لا بد أن يأخذ مداه حتى ينشأ من عوامل النهوض المضادة ما يتجمع ويشتد ويتضافر ليكافئ عوامل المبوط، ويميل بها في اتجاه النهضة، وحينئذ تكون تلك الآراء الإصلاحية عوامل مهمة تتجمع وتتراكم لتصنع أسباب النهضة المكافئة، ونحسب أن الآراء الإصلاحية لابن تيمية كان هذا هو حظها في سيرورها من حين نشأها إلى عصرنا الحاضر، فهي لم تكن عنصرا حاسما في إصلاح حياة نشأها إلى عصرنا الحاضر، فهي لم تكن عنصرا حاسما في إصلاح حياة المسلمين، ولكنها كانت عنصرا على درجة كبيرة من الأهمية في تجميع عوامل الإصلاح والنهضة على تطاول من الزمن.

وأمّا الحركة الوهّابية التي نشأت متأثّرة إلى حدّ كبير بالآراء الإصلاحية لابن تيمية ومن بينها آراؤه في تقدير الأفعال، فإنها انفعلت بتلك الآراء إلى حدّ معيّن لم تتجاوزه، وكان تأثيرها هي بدورها في الآخرين بما حملت من آراء الإصلاح على قدر ما انفعلت به منها، فلسم يكن لإصلاح ابن تيمية من الامتداد فيها، ولم يكن فا هي بدلك الإصلاح من الامتداد في غيرها بمقدار ما يبلغ به مداه الذي يغيّر به مسار الحياة تغييرا يتجه بما نحو النهوض الحضاري بما يفعّل من الإيمان الصحيح

لعقيدة التوحيد، وبما يرشد من منهج البحث الشرعي، بحيث يتضافر هذا وذاك ليدفعا إلى النهضة بعمل العقل على مقتضى قانون الأساب في الكشف عن العلل في أعيان الكون وفي أفعال الإنسان، ووفق توجيه الشرع وحاكميته المطلقة.

ولعلُّ من أهمَّ أسباب ذلك أنَّ البيئة الثقافية التي احتضنت هــــذه الحركة، واحتضنت بالتالي آراء ابن تيمية الإصلاحية كانت بيئة أقــرب إلى البداوة منها إلى بيئة الفكر والعلم، وقد استطاعت بما أوتيت من إخلاص ونقاوة فطرة وسلامة خاطر أن تلتقط إصلاح ابن تيمية فتأخذ به وتدعو إليه، ولكنها لضيق في ثقافتها، ومحدودية في أفقها العلمي العام، وضعف في صلتها بمراكز الحضارة لم تستطع بعد مؤسسها أن تدفع بذلك الإصلاح إلى مداه، بما تعمّق من محتواه، وتطوّر من عناصره، وتبسط من أساليبه، ليصبح حركة إصلاحية ذات سند علمي مستين، وذات قبسول واسع بين الناس، فبقيت تردّد في الإصلاح العقدي ما رسمه المؤسّس مـن قواعد في التوحيد تحوّلت بمرور الزمن إلى ما يشبه المصطلحات الستى لا تتجاوز الشكل لتحدث أثراً روحياً فاعلا يدفع إلى تغيير الأعمال نحو مــــا يثمر في الحياة تطويراً حضارياً مشهوداً، ولم تستطع أيتنساً أن تسدفع بمسلكها في نبذ التقليد إلى حركة اجتهادية شرعية تحرّك حياة المسلمين الراكدة لتعيد سيرة حيويتها وإثمارها، ولو نشأت تلك الحركة في حواضر العلم ومراكز الثقافة الإسلامية لكان لها في الإصلاح شأن آخر، ولكنّها على أيّة حال قد كانت صيحة في العالم الإسلامي أيقظته من النوم وإن لم تدفع به بعيداً إلى الحركة.

ويبدو أنّ رأي ابن تيمية الإصلاحي ظلّ عنصراً يحشد القوى الكامنة في الأمّة إلى أن تجمّع منها من العوامل ما استطاع أن يكافئ عوامل الانحدار في القوّة، فبدأ الميل إلى النهوض متمشلاً في حركات النهضة الإسلامية الحديثة التي كما أشرنا آنفاً كانت الروح الإصلاحية لابن تيمية ملمحاً أساسياً من ملامحها، وكان رأيه في تقدير الأفعال عنصراً بارزاً من عناصرها، سواء فيما يتعلق ببعده العقدي التوحيدي، أو ببعده المنهجي الشرعي.

ولكن بالرغم من أنَّ حركة النهضة الحديثة وامتداداها المختلفة الأشكال عا فيها حركات الصحوة الإسلامية قد اتّخذت من ابن تيميــة مرجعاً في الاصلاح، فإنه يبدو أنَّ رأيه في تقدير الفعل الإنساني لئن أخسد عندها مداه الإصلاحي في المحور العقدي القائم على إصلاح عقيدة التوحيد، فإنه في المحور المنهجي المتعلِّق بالنظر الشرعي لم يكن لــه كــبير أثر، فحركة النهضة الإسلامية الحديثة حاولت في بدايتها على الأخصّ أن تشق طريقاً للاجتهاد الفقهي على يد الأوائل من كبار روّادها، ولكنَّ تلك الحركة الاجتهادية شهدت بعد ذلك تراجعاً كبيراً، فلــم يواكــب النهضة العقدية الروحية نهضة اجتهادية شرعية جريئة تقوم على على شرعي متين، وعلم واقعي شامل، وذلك لتفتح للعقل مدى واسعا في النظر العلِّي لمشاكل المسلمين وقضاياهم، فتكشف عمَّا فيها مسن قسيم الحسن والقبح ثمَّ توفَّقها إلى أحكام الشرع ليكون هو صاحب الإيجاب، بل إنَّ كثيرًا من المنتسبين إلى هذه الحركة انكفأوا بفكرهم إلى ضروب من الحرفية التي تأبي كلِّ نظر اجتهادي كما يقتضيه رأي ابن تيميسة في تقدير الأفعال، فهو إذن بُعد في الإصلاح المنهجي الفكري في النظر

الشرعي لم يأخذ من مداه إلا مسافة جد قصيرة، وهو ما زال يحتاج اليوم إلى دفع قوي وتوجيه حثيث لكي ينطلق في مداه موازيا ومعضدا للإصلاح العقدي الروحي الذي كان حظّه من النجاح في الواقع الثقافي للمسلمين أوفر من حظّ الإصلاح المنهجي الشرعي أ. ولعل من العوامل التي عطّلت من أثر هذا الإصلاح المنهجي الشرعي، وعرقلت من نتائجه ما نشأ من تيّار فكري مذهبي ذي نفوذ واسع يتحدّى رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال، ويعمل على القضاء عليه.

ثانياً - الرفض المذهبي لرأي ابن تيمية:

قد كان لهذا اللون من الرفض جذور في الاتجاهين السابقين اللذين جاء رأي ابن تيمية يبني ذاته ثما فيهما من الحق، ويتفادى ما فيهما من الباطل كما تقدّم شرحه، فذانك التياران كان في أحدهما هدر لذاتية القيمة في الأفعال، أفضى إلى هدر لدور العقل في التقييم، وكان في النايي تشريع عقلي مستقل عن تشريع الوحي أفضى إلى حكم العقل في أفعال الناس حكما مستقلاً بالثواب والعقاب. وقد ظلّت تلك العناصر تقاوم رأي ابن تيمية الجديد مقاومة مذهبية منظّمة، فتقوى عليه حينا، ويقدوى عليها حينا، ويقدو عليها حينا آخو.

ألم تخل حركة النهضة الحديثة وامتداداتما المختلفة من جهود اجتهادية نظرية وعملية تسترع إلى إحسدات الحركسة الاجتهادية الواسعة التي يقتضيها رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال، والتي بادر هو برسم طريني عملي لها في اجتهاداتسه الجريئة، ويمكن أن يُذكر في التعثيل لذلك على الصعيد النظري الإمام محمد الطاهر بن عاشرر بما درّته مسن اجتسهاد تجديدي نظري في كتابه مقاصد الشريعة، وعلى الصعيد العملي ما درّته الشيخ يوسف القرضاوي في متعدّد مؤلّفاتسه من بحوث فقهية وفتاوى شرعية تحمل بعدا اجتهاديا، ولكن مع ذلك تظلّ هذه الحركة حركة أفراد وليست منهجا عامًا ينساق فيه الفكر الإسلامي في جملته كما كان شأن الحركة الاجتهادية في عصور الاجتهاد.

ويجدر أن نذكر في هذا الصدد الحركات الصوفية الغالية التي تمدر قانون الأسباب بما يتضمنه ذلك من إنكار لقيم الأفعال، وما أفضى إليه ذلك من انحراف في عقيدة التوحيد، ومن تعطيل لحركة الاجتهاد، بل من تعطيل عند بعضها لحكومة الشرع نفسه بتآويل العقل على غير قانون شرعي ولا عقلي. كما نذكر الترعات الانغلاقية التي عطلت دور العقل في النظر الشرعي، وجعلت غلق الاجتهاد والتزام التقليد مذهبا لها نظريا وعمليا، فكل هذه الحركات والمنازع كانت تمثل نقيضا مذهبيا معارضا لرأي ابن تيمية ظلّت تعانده على سبيل الندّية المذهبية المصنوعة، وذلك بالإضافة إلى ما أوردنا آنفا من عوامل الرفض الواقعية التي لم تكن مصاغة صياغة مذهبية.

وإذا كان هذا العامل المذهبي المناقض لرأي ابن تيمية يمثل تحسديا مناقضا لهذا الرأي، وظل يقوم بهذا التحدي زمنا طويلا، فقد كان تحديد مندرجا ضمن دائرة الثقافة الإسلامية، ينتسب إليها مهما طوح بسالتطرّف، ويستمدّ منها أسسه مهما داخله من دَخل الثقافات الأحرى؛ ولذلك لم يبلغ من درجة التحدي ما بلغه مذهب جديد نشا مند ما يقارب القرن، وبلغ من التطرّف ما خرج به عن أن يكون معارضا مسن داخل دائرة الثقافة الإسلامية ليكون هدما خارجيا للشريعة بأكملها في منطلقه ومنتهاه، وفي مقدّماته ونتائجه.

ويحاول هذا المذهب الذي أصبح اليوم شائعا ذا سطوة أن يجد لنفسه جذورا في بعض مذاهب الماضي فيما تعارضت فيه مع رأي ابسن تيمية، فينطلق من أنّ لأفعال الإنسان قيمة ذاتية ثابتة، ويرتب على ذلك أنّ العقل قادر على الكشف عن تلك القيمة والإخبار بما كما ذهب إلى ذلك المعتزلة ومن وافقهم من أهل التحسين والتقبيح العقليين، ولكنه يطور هذا القول في اتجاه آخر مناقض لاتجاه أهل التحسين، إذ يجعل العقل لما كانت له القدرة على التقييم هو الذي له صلاحية التشريع مستقلاً عن الوحي، سواء في حال وروده أو في حال عدم وروده، فإذا العقل يصبح هو المشرع المستقل الموجب للأفعال أمرا ولهيا، وإذا الوحي يهدر تشريعه فلا يبقى له حكم ملزم بالأفعال في شؤون الحياة الجماعية على وجه الخصوص. وقد تسمّى هذا المذهب بأسماء متعددة، وانضوت تحته نحل مختلفة، ولعل ما يجمع أسماءه ويشمل نحله هو ما يعرف السوم بمذهب العلمانية، سواء تسمّى من شلهم هذا المذهب واقعا بهذا الاسم وارتضوه، أو لم يتسمّوا به ولم يرتضوه، فإنهم جميعاً ينطلقون من مبادئه وينتهجون فمجه.

ومع أنّ أصحاب هذا المذهب يلتقون في النتيجة من مذهبهم، وهي إهدار الوحي وإحلال العقل محلّه في التشريع، فإنّهم يختلفون في المبرّرات التي أوصلتهم إلى هذه النتيجة. فبعضهم يرى مبرّر ذلك في أنّ تشريع الوحي هو تشريع زمني مرتبط بزمن نزوله، فإيجابه إنّما هـو إيجاب في دائرة ذلك الزمن، وأمّا في الأزمان اللاحقة فإنّ إيجابه يتعطّل، ويصبح الإيجاب من دور العقل وحده أ. وبعضهم يجعل مبرّره تأويلاً لغوياً يجنح به في فهم لغة النصّ الديني في أمرها وفيها إلى رموز باطنـة لا صـلة لهـا

أ لمن ينتمي إلى هذه الوجهة: حسن حنفي (راجع مثلا كنابه: التراث والتجديد)، وفرج فودة (راجع مثلا كنابه: الحقيقة االهائبة)، ومحمد أركون (راجع مثلا كنابه: قضايا في نقد العقل الديني).

بالدلالات المعهودة للّغة، وينتهي الأمر إلى إهدار الإيجاب المفهــوم مــن دلالات الأمر والنهي بمقتضى دلالات اللغة العربية وقوانينها .

وبعضهم يجعل مبرّره في تأويل فلسفي انتهى به إلى أنّ دلالة اللغة من الأمر والنهي ليست هي دلالة يحملها النصّ في ذاته على سبيل الديمومة والثبات، وإنّما هي دلالة يقتضيها ما يضفيه العقل القارئ مسن تلقاء ذاته بحسب مكوّناته على ذلك النصّ من المعاني، فيصير الإلسزام النصّى إذن ليس إلاّ إلزاما بما يمليه العقل القارئ بصفة مبدئية2.

وبالإضافة إلى كون هذا العائق الذي أسهم بقسط كبير في تعطيل انطلاقة الحركة الاجتهادية الشرعية يمثّل عائقا قويّا في ذاته بصنعته المذهبية المبنية على قوّة المنهج العقلي المستفاد من المنهج الغسربي، فقسد أصبحت له سطوة إضافية، وذلك لانتصاره في تدعيم نفسه وإنفاذ رؤاه بالسلطان السياسي الذي قام في البلاد الإسلامية منذ نشات الدولة الحديثة على مبدإ العلمانية، فأصبحت هذه الدولة تعطّل في سياسة الحياة العامّة ما يوجبه الشرع، وتنفذ ما يوجبه العقل بتطبيق القانون الوضعي، فأصبح إذن رأي ابن اتيمية في تقدير الأفعال وما يقتضيه مسن إصلاح فأصبح إذن رأي ابن اتيمية في تقدير الأفعال وما يقتضيه من إصلاح الفكر الشرعي ليندفع العقل الإسلامي نحو الاجتهاد يواجه هذا العائق المتمثّل في العلمانية بسطوة مذهبية وسطوة سياسية معا، وهو ما كان من الأسباب الأساسية في إعاقة انطلاقته ليأخذ مداه المطلوب.

إنَّ رأي ابن تيمية في تقدير الأفعال كما جمع فيه بين انطلاقة العقل لينظر في الأسباب ويقيم الأفعال، وبين حكم الشرع إيجابا وجزاء لم يكن

¹ لمن ينتمى إلى هذه الوجهة : محمد عصفور (راجع مثلا كتابه: القرآن والكتاب).

² كن يسمى إلى هذه الوجهة: نصر حامد أبو زيد (راجع مثلا كتابه: النصّ السلطة، الحقيقة)

يقف به عند حد ذاته نظماً نظرياً، وإنّما كان يبغي منه ما يفضي إليه من إصلاح عقدي ومنهجي شرعي، ولذلك فإنه كما رأينا أدرجه في سياق إصلاحي، وقد كان هذا الرأي برغم ضعف في ترابط بعض مفاصله يحمل في ذاته قوّة تأثير إصلاحي، إذ هو قام على معادلة يُعطى فيها للعقل مداه بما أتاح له من دور للاستكشاف وفق قانون الأسباب، ويُعطى فيها للشرع سلطة الحكم لضمان الهداية، وهذه القوّة التي تلافت ضعف الآراء السابقة في ذات القضية أثمر هذا الرأي إصلاحاً بدا في مجمل منهج ابن تيمية نفسه في فكره النظري وفي اجتهاداته الفقهية العملية، وأشر أيضا ثماراً صالحة بعد ذلك كما ظهر في محطّات عدة من تاريخ الثقافة الإسلامية، إذ معظم حركات الإصلاح التي نشأت في هذا التاريخ كانت الإسلامية، إذ معظم حركات الإصلاح التي نشأت في هذا التاريخ كانت في مرجعيتها تمت بسبب على نحو أو آخر إلى إصلاح ابن تيمية في هسذا الشأن.

وبسبب من الظروف التي أحاطت بسيرورة هذا الرأي، والعراقيل التي اعترضت سبيله كانت الممانعة له قويّة بحيث حجزته عن أن يأخف مداه في الإصلاح، ومع ذلك فإنّه ما زال يُعتبر رأياً قادراً إذا ما وقع تفعيله على أن يثمر في الفكر الإسلامي إصلاحاً يدفع به بعيداً في تصحيح مفاهيم العقيدة بناء على حقيقة التوحيد، وفي الحركة الاجتهادية الشرعية التي تصوغ من الشرع الملزم حلولاً لمستجدّات الحياة بناء على أسباها، لتصبح حياة ثريّة منتجة شاهدة على الناس ملتزمة بشرع الله تعالى.

ثبت المراجع

- _ الآمدي (أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، ت 631 هـ).
- 1 _ الإحكام في أصول الأحكام، ط دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
- 2 غاية المرام، تحقيق: حسن محمود، ط مجلس الشؤون الإسلامية، القاهرة 1971.
 - _ الأنصاري (عبد العلى محمد بن نظام الدين، ت 1225 هـ).
- 3 _ فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت، ط بولاق، القاهرة 1322 هـــ.
 - _ الإيجى (عضد الدين عبد الرحن بن أحمد، ت 756 هـ).
 - 4 ــ المواقف، ط بولاق، القاهرة 1913 هــ.
 - _ البخاري (عبد العزيز بن أحمد علاء الدين، ت 730 هـ).
 - 5 _ كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ط دار الكتاب العربي، لبنان 1974.
 - _ البزدوي (على بن محمد بن الحسين، ت 482 هـ).
 - 6 ــ الأصول (بهامش كشف الأسرار)، ط دار الكتاب العربي، لبنان 1974.
 - ـ ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم ثقي الدين، ت 728 هـ).
 - 7 ــ درء تعارض النقل والعقل، ط جامعة الإمام، الرياض 1401هــ
- 8 ــ مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن العاصمي، ط الرياض 1381
 - _ أبو زهرة (محمد).
 - 9 _ ابن تيمية، ط
 - _ الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت 548 هـ).
- 10 _ غاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم، ط أكسفورد 1931.

- _ ابن عاشور (الإمام محمد الطاهر، ت 1973).
- 11 _ مقاصد الشريعة، تحقيق: محمد الطاهر المساوي، ط دار النفائس عمّان . 1999.
 - ـ ابن عبد الشكور (محبّ الله البهاري الهندي، ت 1119 هـ).
 - 12 _ مسلّم الثبوت، ط بولاق، مصر 1322 هـ.
 - _ الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد، ت 505 هـ).
 - 13 _ المستصفى، ط بولاق، مصر 1322 هـ.
 - _ القاضى عبد الجبار (بن أحمد بن خليل، ت 415 هـ).
 - 14 _ شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط وهبة، القاهرة . 1965.
 - 15 _ المغنى، ط الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1965.
 - _ ابن القيّم (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت 751 هـ).
 - 16 _ مفتاح دار السعادة، ط مطبعة السعادة، مصر 1323 هـ
 - _ محمد عبده.
 - 17 _ رسالة التوحيد، ط5 دار إحياء العلوم، بيروت 1985.
 - محمد بن عبد الوهاب (ت 1792).
 - 18 _ مجموعة التوحيد، ط الرياض (دون تاريخ).
 - _ النجار (عبد الجيد عمر).
 - 19 الشهود الحضاري للأمّة الإسلامية، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1999.

الغصل الثالث

البعد العقدي لبنية الا_بنسان في فكر النورسي

تمهيد *:

تتوقف المذاهب الاجتماعية والحركات الإصلاحية في نجاحها وفشلها إلى حدّ كبير على صوابحا وخطئها في تقديرها لحقيقة الإنسان، ولا غرو، فإن الإنسان هو المادّة التي تعالجها تلك المذاهب والحركات بالتغيير، وهو ما يستلزم المعرفة الصّحيحة بحقيقته في أبعادها المختلفة، حتى يكون التعامل معه على أساس تلك الحقيقة، فتثمر المعالجة بما يتفق مع الغايات المنشودة.

وحينما يحدث الخطأ في تقدير حقيقة الإنسان، فإن المسآل يكسون الفشل الذّريع، ولعلّ من أوضح الشواهد على ذلك وأقر بها زمنا منا المآل الذي آل إليه المذهب الشيوعي، حيث قُدر الإنسان فيه على أنّه ذو بعد

[°] ألقي هذا البحث في ندوة ° بديع الزمان النورسي " التي أقامها المعهد العالمي للفكر الإسلامي و مركز بحوث وسائل النور بعمّان سنة 1997.

وإذا كانت المذاهب والحركات تسعى دوما لأن تفيم مشاريعها على تقدير لحقيقة الإنسان الذي تقوم لمعالجة أوضاعه، فإنها تكون أحيانا كثيرة في تقديرها لتلك الحقيقة جارية على نحو من التلقائية التي تسري فيها التصورات من تلقاء المعتقدات الدينية أو المبادئ الفلسفية في غير تقدير مصنوع بالتظر يفضي إلى صورة متكاملة للإنسان في أبعاده المختلفة فيما يشبه العلم المستقل أو الفرع المتميز من علم من العلوم. ولكنها قد تكون أحيانا أخرى جارية في التقدير على أساس من الصنعة المستقلة لفرع علمي يختص بتقرير حقيقة الإنسان بصفة شاملة، وهو ما انتهت إليه المذاهب الغربية الحديثة التي أصبحت تقوم في بعدها الفلسفي وفي نظمها التطبيقية على ما يسمى بعلم الإنسان، ذلك الذي أصسبحت الحضارة السائدة اليوم تقوم عليه.

والثقافة الإسلامية وما أغرت من حضارة، كانت هي أيضا متأسسة على تصور لحقيقة الإنسان، ولكنه كان تصورا ساريا في الأذهان على سبيل التلقائية، مضمنا في اليقين بالمعتقدات الدينية، ولم ينشاً في تلك الثقافة تصور للإنسان مصنوع بالنظر المستقل فيما يشبه الفرع العلمي المتميز الذي يوازي سائر الفروع العلمية الأخرى ، ونحسب أن سبب ذلك هو عدم قيام الداعى لهذه الاستقلالية، فقد كانت العقيدة

¹ يمكن أن يستثنى من ذلك ما درانه الراغب الأصبهاني في كتابه " تفصيل النشأتين وتحقيق السعادتين" فقد خصصــــه لمحث الإنسان ، وفصل فيه حقيقته في أبعادها المختلفة بتأصيل قرآني فيما يُعدَّ طفرة في سياق النقافة الإمـــــــلامية في هذا الموضوع.

الإسلامية في مجملها بما تحمل في ثناياها من تقدير للإنسان في بعده التكويني والغائي كافية لكي يتأسس عليها المشروع الحضاري الذي أنجز محققا للإنسانية الخير العميم بناء على ما تحمله تلك العقيدة في ثناياها من تقدير للحقيقة الإنسانية.

ولكنّ الثقافة الإسلامية اليوم أصبحت في وضع غير الوضع الذي كانت عليه عهد الازدهار؛ إذ هي في هذا الوضع غدت في تدافع شديد مع مذهبيات عاتية، مسلّحة من بين ما هي مسلّحة به بفلسفة متكاملة للإنسان في أبعاده المختلفة، وعلى تلك الفلسفة تُبنى المذاهب والمشاريع النظرية والتطبيقيّة، وذلك ما يقتضي أن يتأسّس في الثقافة الإسلامية فرع علمي يختص بتقرير حقيقة الإنسان تقريرا مستقلاً قائما بذاته، يتأصّل على حقائق العقيدة الإسلامية، ويفرع بالنظر المصنوع تلك الحقيقة إلى أبعادها المختلفة، ليكون ذلك الفرع العلمي مرجعيّة بيّنة المعالم يرشد مشروع التحضر الإسلامي، ويطاول الثقافات في مجال التدافع الحضاري العام الذي تقوم سوقه اليوم محتدمة ألها.

وفي سبيل تأسيس علم للإنسان من منظور إسلامي كفرع علمي مستقل يكون من الضروري الرّجوع إلى التسرات النّقسافي الإسلامي للاستفادة منه في هذا الموضوع، فهذا التراث وإن لم يكن كما أشرنا قد اشتمل على نظر مصنوع مستقل بموضوع الإنسان، فإنّه لم يُعدم بيانسات في هذا الخصوص على قدر كبير من الأهميّة 2، فيكون جمعها وترتيبها

¹ راجع شرحا أوسع لهذه الفكوة في مقدَّمة تحقيقنا لكتاب ° تفصيل النَشأة ن وتحص السسعادتين ° للراغسب الأصبهاني (ط دار الغرب الإسلامي، بيروتن 1988)

² يمكن أن نذكر في هذا الخصوص ما ورد في المدوّنة العقدية الواسعة للقاضي عبد الجبّار المسمّاة بـ " المغني في أبواب التوحيد والعدل " ، وذلك في أجزاء ومواطن متعدّدة ، وخاصة في الجزء 11 / 309 وما يعدها ر ط الدار =

وشرحها مادّة مساعدة على الانطلاق في صناعة علميّة مستقلّة لموضوع الإنسان، قائمة على أساس عقدي، وتنبني إذن هذه الصّناعة على تعاليم الوحي تأسيساً، وعلى بيانات التراث إثراءً واستئناساً 1.

وإسهاما في تحقيق هذا الغرض فإننا نحاول ،تالياً، أن نستجلي ما في تراث بديع الزمان النورسي من بيانات متعلّقة بتصوره لعنصر من عناصر حقيقة الإنسان، وهو عنصر " البنية الإنسانية في دلالتها العقدية "، تهيدا بالعوامل التي أدّت به إلى بحث موضوع الإنسان عامّة، والموجّهات الأساسية التي وجّهته فيه، ثمّ تفصيلا للمحاور التي نظمت آراءه وتصوراته في ذلك العنصر من حقيقة الإنسان عامّة.

1 - العوامل دالكوجتهات:

القارئ لتراث بديع الزمان النورسي متمثّلاً في مؤلّفاته ورسائله وخطبه وتأمّلاته، يلحظ اهتماماً كبيراً بقضيّة الإنسان، فهو وإن لم يكنن حسب علمنا قد خصّص مؤلّفاً مستقلاً لهذا الموضوع، فإنّه تناوله بالبحث

المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965 >. ونذكر أيضا ما دوّنه الصّولية في مبحث الإنسان الكامل، وما دوّنه الفلاسقة في مبحث التفس.

أ شعورا منا بأهمية هذا الأمر كانت لنا عاولة في إنشاء سلسلة من حتى حلقات بعنوان "الإنسان في العقيدة الإسلامية"، وقد نشرت منها حلقتان:(1) مبدأ الإنسان،(2) قيمة الإنسان (ط دار الزيتونة للنشر، الرباط 1996) وفي الطريق إلى النشر إن شاء الله الحلقات الثلاث الباقية، وهي : (3) قوام الإنسان (4) مهمة الإنسان (5) مصير الإنسان. ونذكر في هذا المصدد أن دراسات عدة بدأت منذ زمن تظهر في الثقافة الإسلامية تندرج في هذا المسياق، عمل المنسال: يدل على مبيل المنسال: يدل على مبيل المنسال: الإنسان على المنسال المنسال: الإنسان في المؤرن المقاد، ومقال في الإنسان لعائشة عبد الرحمن، وآدم عليه المسلام للبسهي الحسولي، والإنسان والكون لأبي الوفا الغنيمي الفتراني، وحقيقة الإنسان بين القرآن وتصور العلوم والقرآن المجمى.

في مواطن عديدة ومناسبات مختلفة أن ويشعر القارئ بأن ذلك التساول كان تناولاً مقصوداً بالأصالة وليس عرضياً طارئاً؛ إذ هو بالإضافة إلى كثرة المواطن التي تعرّض فيها بالبحث لقضية الإنسان تراه في بحثه يفصل القول تفصيلاً، ويتناول فيه الموضوع بشمول، ويؤصل فيه رؤاه في تعاليم الوحي، ويدافع مخالفات الرّأي من الثقافات الأخرى بالاستدلال، وكلل ذلك دال على أن النورسي كان يترع إلى تأسيس رؤية إسلامية متكاملة طقيقة الإنسان، وإن لم تكن تلك الرّؤية قد حظيت عنده بمؤلف مستقل، وربّما كان ذلك بسبب من منهجه في التّأليف الذي نحا في عمومه منحى الإرشاد الإصلاحي ثمّا اقتضى منه مسلك المقالة التي تتوخّى المناسبات الإرشاد الإصلاحي ثمّا اقتضى مسلك المقالة التي تتوخّى المناسبات أكثر ثمّا اقتضى مسلك التّأليف المطوّل المتكامل في القضايا المراد بياها.

ولعل من أهم العوامل التي دفعت بالتورسي إلى هــذا الاهتمــام بقضية الإنسان فيما يشبه الريادة بالنسبة للثقافة الإسلامية الحديثــة مــا كان عليه من مترع صوفي عميق انتهت إليه حياته الروحية، فقــد كــان بذلك المترع يستشعر بعمق حقيقة الإنسانية التي هــي المَجْلــي الأكــبر لتحقق الصّفات الإلهية، فهو إذن الرّابط الأمتن بــالله تعــالى، ويكــون الاشتغال فيــها بالتّأمّل والنظر والبحث ضرباً من ضروب العبادة العالية الواصلة بالله تعالى.

ولا يبعد أن يكون من عوامل ذلك أيضاً ما انخرط فيه بديع الزمان انخراطاً كلّياً من مشروع الإصلاح الإسلامي الذي يستهدف إصلاح

¹ راجع تلك المواطن في: النورسي حـ كلّيات رسائل النّــور، وهـــي في أربعـــة أجـــزاء: (1) الكلمـــات، (2) المكتوبات، (3) اللّـمعات، (4) الشعاعات: الفهارس، ماذة: إنسان (ترجمة إحسان قاسمن نشر دار سوزلر للنشـــر، المنابول 1992)

الذّات الإنسانية الفردية، كما يستهدف البعد الجماعي للإنسان متمثّلا في الهيئة الاجتماعية العامّة، وكلّ ذلك يستلزم أوّل ما يستلزم التّعمّــ في فهم حسقيقة الإنسان على أساس إسلامي ليكون ذلك منطلقاً للإصلاح المبتغى منه تحقيق النّهضة على أسس إسلامية أيضاً.

وقد وافى النورسي في تبشيره الإصلاحي زمن عنفوان الهجمسة الثقافية الغربية متأسسة في بعدها الفلسفي والحضاري على تصور متكامل للإنسان مبني على اعتباره الكائن ذا البعد المادي في تكوينه وغايت ومصيره، وهو ما أدّى فيما أدّى إلى كوارث حلّت بالإنسان من حيث كان يُبتغى إسعاده، وقد عايش هو بذاته من تلك الكوارث حربين عالميتين، بل طاله شخصيًا من مآسيها شيء كثير مع من طال من ملايين البشر، فكان ذلك عاملاً أيضاً كي يتأمّل النورسي بعمق في حقيقة البشر، فكان ذلك عاملاً أيضاً كي يتأمّل النورسي بعمق في حقيقة الإنسان، ويخرج من ذلك بتصور لتلك الحقيقة يرى أنه كفيل بجلب الخير الإنسانية، و درء الشرّعنها.

ومن مجمل هذه العوامل، وتأسيساً على تعاليم الوحي التي كان موصولاً بما على حبل متين، تكوّنت الموجّهات العامّة الستي وجهت النورسي في بياناته لحقيقة الإنسان، وحدّدت معالم تصوّراته فيها، فكانت منطبعة بتلك الموجّهات في ذاها وفي أسلوبها، بحيث يساعد تبيّنها على فهم الصورة التي رسمها النورسي للإنسان في أركاها المختلفة من حيست المحتوى ومن حيث الأسلوب على حدّ سواء.

أـ أصول المقيدة:

أوّل تلك الموجّهات هو أصول العقيدة الإسلامية فيما يتعلّق بحقيقة الإنسان، فقد كان النورسي يتّخذ مرجعيته في هذا الموضوع دوما من نصوص القرآن والحديث، منها ينطلق وإليها ينتهي، وعليها يؤسّس كلل بيان، بل لقد كانت أكثر بياناته وتقريراته في طبيعة الإنسان ومهمّة وجوده ومصيره استنتاجات استخرجها من التأمّل في آيات قرآنية فجرت مجرى التّفسير لها، وهو ما حفلت به رسائل النّور التي كان في الغالب يصدّر كلا منها بآيات قرآنية، ثمّ ينطلق في شرحها والاستنتاج منها ليبني على أساسها تصوّره لحقيقة من حقائق الإنسان.

ب تقوية الدات:

كان النورسي يقف على سبب من أسباب التخلّف الذي يعوق المسلمين عن الانطلاقة الحضارية، وهو المتمثّل في الشّعور بالهزيمة النفسية التي أفضت إلى أن يرى المسلم نفسه صغيرا ضعيفا، وينتهي به الأمر إلى أن هَتزّ ثقته بذاته الإنسانية، فرأى أن لا بدّ من أن يتجاوز وضعه الحضاري المتخلّف بالمبادرة والإقدام اللّذين لا ينشآن إلا من الشعور بقوة الذّات الإنسانية فيه، فاستدعى ذلك منه أن يتجه في نطاق مسلكه الإصلاحي إلى التبشير بصورة للإنسان، وخاصّة الإنسان المتحقّق بمعرفة الإنسان المتحقّق بمعرفة الأعلى شانا من الله على أنه الأقوى في معرض الموجودات الكونية، والأعلى شانا من بينها، ليتجاوز المسلم المنهزم داخليا بهذا التّصور هزيمته، وينطلق في مسيرة البناء.

ع - دفع التصوّر الغربي:

ذلك لما رأى النورسي من انحراف خطير في تقدير حقيقة الإنسان في الثقافة الغربية التي كانت لها صولة شديدة الوقع في زهمة التدافع الحضاري، والتي منها صُنعت الحضارة السائدة في تطبيقاقما المادية والمعنوية المختلفة، ففي تلك الثقافة اختزلت حقيقة الإنسان في بعد وحيد هو البعد المادي، سواء في طبيعة تكوينه أو في مهمة وجوده أو في مصيره، و ذلك المفهوم الذي بشرت به المذاهب المادية على اختلاف الوالها في إغراء بما تحقق من رفاه مادي كان له أثر مدمر على الحياة الروحية للإنسان، فإذا هي حياة الحيرة والقلق في مستوى الأفراد، وإذا هي علاقات الاستعمار والحروب في مستوى الهيئة الاجتماعية البشرية العامة.

إنّ ذلك كلّه استدعى من النورسي في سبيل مدافعة هذه الصورة المرات وما أغرت من غار مرة أن يؤصّل لصورة أخرى يبنيها على الحقيقة القرآنية، ويبشّر بها النّاس عامة والمسلمين خاصّة لتثمر في ذات الفرد الطّمأنينة والأمن، وتثمر في المجتمع البشري السلم والتعاون على التعمير؛ ولذلك فقد كان في بياناته المختلفة لحقيقة الإنسان ينتهج منهج العرض المزدوج لكلّ من الرّؤية القرآنية لحقيقة الإنسان والرّؤية الفلسفيّة المعبّرة عن وجهة الثقافة الغربيّة، مبيّناً بالاستدلال وجوه الحق في الأولى ووجوه الباطل في الثانية أ، ليصبح ذلك إحدى الموجّهات في تقديره لحقيقة الإنسان تكويناً وغايةً ومصيراً كما أراد أن يؤصّلها في العقيدة الإسلامية.

¹ راجع في هذا المنهج المقارن على سبيل المثال: النورسي ـــ الكلمات: 640 وما بعدها.

2 - البعد العقدي للتكوين الارنساني:

من بين العناصر العديدة المندرجة ضمن قضية الإنسان أولى النورسي أهمية خاصة للتكوين الإنساني في أبعاده الماذية والروحية، فقد خصص لذلك حجماً كبيراً في نطاق ما خصص لقضية الإنسان عامة. وإذا كان تناول هذا العنصر من قبل الباحثين في موضوع الإنسان أمسرا مألوفاً، فإن التورسي بحث فيه بمنهج يحمل من ملامح الجدة والابتكار ما لا نجده عند غيره إلا في الأقل بإشارات عارضة، أمّا هو فقد كان عنده منهجاً مطرداً يكاد لا يتخلف في أيّ موطن من مواطن البيان للتكوين الإنساني، ثمّا يدل على أنه كان يقصد إليه قصداً، ويهدف منه إلى أهداف مخصوصة يريد أن يحققها في نطاق خطّته الإصلاحية العامة. ونبيّن فيمسا يلي ملامح ذلك المنهج، ثمّ نعرض نماذج من المسائل التي أدرجها فيسه متعلقة بالبنية الإنسانية.

أ _ ملامع المنهع:

ويتمثّل ذلك المنهج في الرّبط المستديم بين الآيات التّكوينيّة في طبيعة الإنسان الجسمية والرّوحية وبين الدّلالات العقديّة لتلك الآيات، بحيث تُعرض كلّ آية من تلك الآيات في معرض البيان لبعدها العقدي الذي هو مرتبط بها ارتباطاً مكيناً في أصل الغاية من خلقها، كما هو مرتبط بها في الوظيفة الحياتيّة التي أنيطت بالإنسان. إنّ التّكوين الإنساني بعناصره المختلفة يغدو في هذا المنهج عند النورسي يشبه أن يكون رمزاً في قيمته ليست في ذاته بقدر ما هي فيما يرمز إليه من أبعاد عقدية، وبالتّالي

فإنَّ وجوده الحقيقي ليس إلاَّ في تأديته إلى ما يدلَ عليه من المعاني ويرمـــز اليه من الأبعاد.

وغاية النورسي من هذا المنهج في شرح عناصر التكوين الإنساني تندرج ضمن غايته في الاهتمام بشرح حقيقة الإنسان عامّة، مع خصوصية في نطاق ذلك الاهتمام، فالربط بين آيات التكوين الإنساني وبين المدلولات العقدية لتلك الآيات حينما تصبح ثقافة أصيلة في تصوّر المسلم لحقيقة الإنسان، فإن من شأنه أن يجعله دائم الاستحضار لأبعاد الغيب، فيرتفع في أخلاقه وتصرّفاته عن أن يمارس صغائر الأعمال، إذ يرتفع به ما يستحضر من رفيع المعاني عن أن يستعمل آلاته التكوينيّة في غير ما يناسب مدلولاقا العقدية من رفيع السلوك في القول والعمال، فينتهي الأمر إذن بهذا المنهج إلى الترقي في الممارسة من صغائر الأعمال إلى كبارها.

وحينما يرتبط في تصور المسلم أيضا آيات تكوينه بمدلولاها، فإله يغدو ناظرا إلى نفسه بعين الاستعظام، إذ تلك الآيات في مظاهر ضعفها وقوها على حد سواء ليست إلا وسائل لغايات عظمى، ورموزا لمان عليا، فقيمتها إذن ليست في ذاها بقدر ما هي في غاياها ومدلاولاها، وذلك من شأنه إذا ما صاريقينا في النفس أن يشعر برفعة الذات وقوها، وأن ينفض ما عسى أن يرين على القلوب من الشعور بالضآلة والهزيمة، وتلك ما كانت حالا للمسلم الذي عالجه النورسي بالإصلاح، إذ هو منهزم حضاريا ومستضعف لذاته نفسيا، فهذا المنهج من شأنه أن يقوي في المسلم الذي عاجه النورسي بالإصلاح، إذ هو منهزم حضاريا ومستضعف لذاته نفسيا، فهذا المنهج من شأنه أن يقوي في المسلم الشعور بالذّات، ويجعله يتجاوز العطالة النّاشئة من ذلك

الاستضعاف لينطلق بما يشعر من قوّة الذّات في طريق المسادرة والفعل لينجز التعمير في الأرض.

إن هذا المنهج إذن هو منهج ذو بعد إصلاحي، وليس هـو مجـرد آلية من آليات التحليل لشرح الحقيقة المجردة للإنسان، إذ قـد وظفه النورسي لإصلاح ما بذات المسلم الذي كان يتجه إليه بالخطاب، ليحول إرادته من صغائر الغايات والأعمال إلى كبارها، ويحوّل ما بنفسه مـن شعور بالضعف إلى شعور بالقوّة، وتلك كلّها شروط ضرورية لتجـاوز التحلّف الذي كان عليه المسلمون ضاربا في الأعماق من نفوس الأفراد، والانطلاق في طريق النهضة التي لا تبدأ إلا من قوّة الفـرد متمثّلـة في استشعار رفعته قيمةً وغايات.

وفي نطاق هذا المنهج بأهدافه الإصلاحية تناول النورسي بالبيسان عناصر متعددة من تكوين الذّات الإنسانية في بعدها المادّي والروحي، فإذا هو في كلّ مناسبة يتعرّض فيها بالشرح لحقيقة الإنسان لا يفتا يتطرّق الى جانب من جوانب تكوينه في أعضائه الظّاهرة والباطنة، وفي غرائية وطبائعه، وفي استعداداته وقدراته، وفي مظاهر ضعفه وقورته، وفي آماليه وأشواقه الرّوحيّة، فيشرح آيات الخلق في تلك الجوانب، ثمّ يخلص سريعا إلى المقصد من ذلك الشرح، ليبيّن الدّلالة العقدية لتلك الآيات، ويوجّب الأنظار من ظواهرها المشهودة إلى أبعادها الغيبيّة، فيتحسول الهمم مسن الانشغال بالمقتضيات الصغيرة لتلك الظاهر إلى المقتضيات الكبيرة لأبعاد الغيب، ويكبر إذن الهدف فتكبر معه الجهود والأعمال، وتحدث حركة النهوض. وإذا كانت الآيات التّكوينيّة في ذات الإنسان كما تناولها النورسي مرتبطة بأبعادها العقدية كثيرة متنوّعة، فإنّ بعضا منها تتجلّى فيه

بصفة أكثر وضوحاً وأبين غاية هذه المنهجيّة الرّابطة بين الظّاهر المشهود والبعد الغيبي، وذلك ما نعرضه تالياً.

ب ـ الرّمزية العقدية لكينونة الإنسان:

يعمد النورسي قبل التفصيل في عناصر التكوين الإنساني من حيث دلالاتما العقدية إلى تناول الكينونة الإنسانية جملة وبقطــع النظــر عــن تفاصيلها بالبيان من هذا المنظور المنهجي، فيشرح الكيان الإنساني مــن حيث هو موجود من موجودات الكــون ذو طبيعــة متّصــفة بــالوعي والمسؤولية شرحاً يستطلع فيه ما وراء هذه الكينونة في جملة الطبائع التي رُكّبت فيها من مدلولات تتجاوز كينونتها الظّاهرة إلى حقائق غيبيّة.

وفي هذا النّطاق يذهب في بيانه إلى أنّ كينونة الإنسان التي يعبّسر عنها بـ " ماهية الأنا " ليست حقيقتها الوجوديّة مستمدّة مسن ذاهّا، وإنّما هي مستمدّة من خارجها، أي من واهب الوجود لها وهو الله تعالى، فدلالة وجودها لا تُلتمس في ذاهّا، بل تُلتمس من واهب الوجود لها، إذ تلك الكينونة لا تعدو أن تكون رمزاً للوجود الحقّ، أو تابعاً من توابعه وظلاً من ظلاله. وفي هذا المعنى يرى النورسي أنّ على الإنسان أن " يفهم أنّ ماهيته حرفيّة، أي دالّة على معنى في غيره، ويعتقد أنّ وجوده تبعسي، أي قائم بوجود غيره وبإيجاده، ويعلم أنّ مالكيته للأشياء وهمية، أي أن أله مالكيّة مؤقّة ظاهرية بإذن مالكه الحقيقي، وحقيقته ظلّية ليسست أصيلة، أي أنه ممكن مخلوق هزيل، وظلّ ضعيف يعكس تجلّياً لحقيقة واجبة حقّة " 1 .

¹ النورسي ــ الكلمات : 641

وفي سبيل مزيد من توضيح هذه الصورة بطريق المقارنة يسوازن النورسي بينها باعتبارها صورة لحقيقة الأنا الإنسانية جاءت تبشر بحا النبوة، وبين الصورة التي جاءت تبشر بحا الفلسفة، وهي صورة تحسل وجها مناقضا للوجه النبوي، إذ الفلسفة "قد نظرت إلى (أنا) بالمعنى الأسمى، أي تقول: إنّ (أنا) يدلّ على نفسه بنفسه، وتقضي أنّ معناه في ذاته، ويعمل لأجل نفسه، وتتلقى أنّ وجوده أصيل ذاتي وليس ظلاً، أي له ذاتية خاصة به " أ. فكينونة الإنسان هي إذن في الصورة النبوية رمسز دال على غيره متقوم في وجوده به، وهي في الصورة الفلسفية وجود معناه في ذاته، وهو دال على نفسه بنفسه.

إنّ هذه الصورة لحقيقة الكينونة الإنسانية ليست قيمتها في ذاقما فحسب، بل قيمتها أيضا فيما ينشأ عنها من آثار عمليّة في السّلوك الفردي والاجتماعي، وذلك ما كان التورسي يعمل دوما على استنتاجه في مقام البرهان على حقيّة تلك الصورة من تلقاء الثمرة العملية بعدما يكون قد استدل عليها استدلالا نظريًا، وذلك في سبيل مزيد من ترسيخ هذه الصورة في الأذهان فتحدث فيها التغيير المطلوب.

ومن الآثار العملية لهذه الصورة الأثر المعرفي، فالإنسان لما يكون معتبراً نفسه أثراً لله تعالى، متقوما في وجوده به، ورامزا بكينونته إليه، فإنه يفيض عليه من النور ما يستطيع به أن يكشف عن الحقائق الكونية المحيطة به؛ إذ تلك الحقائق هي ذاها مطبوعة بنفس ما الذّات الإنسانية مطبوعة به، فيفضي ذلك التجانس إلى استقبال صحيح من قبل السنفس لمظاهر

¹ نفس المرجع: 642

الكون، فتتم المعرفة الحق، وأمّا لو تصور الإنسان حقيقة نفسه بالصّورة الفلسفيّة فإن ذلك من شأنه أن يجعله " يتخبّط في درك جهالة مركبة حتى لو علم آلاف العلوم والفنون؛ ذلك لأنّ ما تتلقّفه حواسّه وأفكاره مسن أنوار المعرفة المبثولة في رحاب الكون لا يجد في نفسه مادّة تصدّقه وتنوره وتديمه، لذا تنطفئ كلّ تلك المعارف، وتغدو ظلاما دامسا؛ إذ ينصبغ كلّ ما يرد إليه بصبغة نفسه المظلمة القاعة، حتى لو وردت حكمة محضة باهرة فإنّها تلبس في نفسه لبوس العبث المطلق " أ، وإذن فيان المنفس الإنسانيّة حينما يقع فيها أنها ظلّ للوجود الأعظم فإنّها تستقبل الإشارات المعرفيّة الكونيّة بما يحوّلها إلى معرفة حقّ، أمّا حينما يقع فيها أنها قائمة في وجودها بذامّا فإنّها تعجز عن ذلك الاستقبال، فتضطربت عليها المعارف، ويفومًا تحصيل الحقائق.

وفي مجال الاعتقاد، فإنّ الصورة النبويّة لكينونة الإنسان بما تقسوم عليه من الرّمزيّة للموجود الأعلى تشمر في النّفس العبودية للّه الواحد، إذ هي بتلك الرّمزيّة والظّلية تشمر في النّفس بالنّسبة لمن يؤمن بما إيمانا بين أنّ الغاية القصوى للإنسانية والوظيفة الأساسية للبشرية هي التّخلّق بالأخلاق الإلهية، أي التحلّي بالسّجايا السامية والخصال الحميدة السيّ يأمر بما الله سبحانه، وأن يعلم الإنسان عجزه فيلتجئ إلى قدرته تعالى، ويرى ضعفه فيحتمي بقوّته تعالى" 2، وتلك هي العبودية الله تعالى في صورةا العالية.

¹ نفس المرجع : 639

² نفس المرجع : 642

وأمّا الصّورة الفلسفيّة بما تقوم عليه من تقدير الإنسان قائماً بنفسه، فهي تفضي بل قد أفضت عند الفلاسفة بالفعل إلى أن اعتبروا" أنّ الغاية القصوى لكمال الإنسانية هي (التشبّه بالواجب) أي بالخالق جلّ وعلا، فأطلقوه حكماً فرعونياً طاغياً، ومهدوا الطّريق لكبثير من الطّوائف المتلبّسة بأنواع من الشرك ... وذلك بتهييجهم الأنانية لتجري طليقة في أودية الشرك والضّلالة، فسدّوا سبيل العبودية لله " أ. فتصور الإنسان نفسه إذن كينونة تابعة للوجود الحقّ وظلاً له، يفضي إلى السّعي في التّخلّق بأخلاق الله، وهو ما ينتهي إلى التوحيد الحق، وتصورها كينونة قائمة الذّات يفضي إلى السّعي في " التّشبّه بالواجب " كما هو شعار الفلاسفة، وهو ما ينتهي إلى الشرك.

وفي المجال الاجتماعي تثمر الصورة النبوية لكينونة الإنسان بقوامها الرّمزي ثقافة التعاون بين النّاس تصوراً وعملاً؛ وذلك لأنّ التبعيّة للموجود الأعلى تفسح للتّابعين من أفراد النّاس أن يتكاملوا فيما بينهم بالتعاون، إذ هم متساوون في تلك التّبعيّة التي تكسر فيهم الأنانية الفرديّة، ذلك العائق الأكبر دون التعاون، والسدّافع الأكسبر للتعادي والخصام.

وأمّا الصّورة الفلسفية التي تقوم فيها كينونة الإنسان بنفسها، فإنّها تفسح المجال لثقافة الصّراع، إذ تشعر كلّ ذات بأنّها قائمة بنفسها، فتتشبّع إذن بالأنانيّة التي تتولّد منها تلك الثقافة، " فأين هذا الدّستور القويم دستور التعاون وقانون الكرم وناموس الإكرام [النّاشي من

أ نفس المرجع : 642

الصورة النبوية لكينونة الإنسان] من دستور الصراع الذي تقسول بسه الفلسفة من أنه الحاكم على الحياة الاجتماعية، علماً أنّ الصراع ناشسئ فقط لدى بعض الظّلمة والوحوش الكاسرة من جرّاء سسوء استعمال فطرقم [بحسبان أنّ معناها في ذاقما، وألها تدلّ على نفسها بنفسها]"1.

إنّ كينونة الإنسان كما شرحها النورسي في أصل وجودها، وفي مجمع طبيعتها بما هي كينونة رمزية، تستمدّ حقيقتها من خارج ذاها، وتنتهي إلى الوجود الحقّ الذي هو الله سبحانه وتعالى، إذا ما أصبحت في صورها تلك إيماناً راسخاً للفرد المسلم، فإنها تثمر في نفسه النّزوع إلى سلوك المسالك الصّحيحة معرفياً وعقدياً واجتماعياً، وذلك ما دفع به إلى التبشير بهذه الصّورة في نطاق مسلكه الإصلاحي، استنتاجاً استدلالياً من المقرآن الكريم، ودحضاً للصّورة المقابلة التي كانت الفلسفة الغربية تروج لها، فتجد بعض القبول والتأثير في قطاع من المسلمين.

3 - دلالة التكوين على تيمة الارنسان:

إنّ قيمة الإنسان كما يرى النورسي يمكن أن تقدر من قدراءة صحيحة لتكوينه في بعديه الجسمي والرّوحي، سواء بقراءة ذلك التكوين اقتصارا على نفس الذّات الإنسانية، أو مقارنة لها بسائر العناصر من الموجودات الكونية، فكلّ من هذه وتلك تفضي إلى علم بأنّ هذا الإنسان الذي أعد في نفسه وفي نسبته من سائر الموجودات على هيئته المخصوصة التي هو عليها بأبعادها التركيبيّة والوظيفية ليس إلاّ على درجات عليا من

¹ نفس المرجعجع : 644

الرّفعة وعلوّ الشّأن، بحيث يقوم ذلك التكوين مقام الشّاهد اليقيني علسى تلك الدّرجات العليا.

على هذه المنهجية جعل النورسي يثمن قيمة الإنسان بقراءة آيات التكوينية، بالنظر إليها حيناً في حدود ذاها بما صنعت عليه من دقيس الصنعة، وما أضمر فيها من عظيم الطاقات، وبالنظر إليها حيناً آخر في صلاها بموجودات الكون، من حيث استجماعها في التركيب لما تفرق في الآفاق الواسعة العريضة، ومن حيث توافقها العنصري والكيفي مسع مركبات الموجودات الكونية وأنظمتها في الحركة والتغير. وفي كل ذلك تراه يعرض المظهر التكويني عرضاً تصويرياً بسيطاً لكنه دقيق، ثم يستخلص منه المغزى القيمي للإنسان، ليبين في الخلاصة أن هذا الإنسان تدل آيات تكوينه على رفعة شأنه وعلو مقامه، مدرجا ذلك كله في غرض إصلاحي نبينه بعد حين.

ومن الأمثلة على هذا المنحى النورسي في تقدير حقيقة الإنسان التأكيد المتجدد في بياناته لتكوين بنيته الظّاهرة والخفية على أن تلك البنية الدقيقة الصنعة إنما هي الجُلّى الأعظم للصنعة الإلهية، والمعرض الأكبر لصفاته تعالى وأسمائه الحسنى، فالله تعالى أحسن كلّ شيء خلقه، ولكن أعظم درجات حسنه إنما هي تلك التي ظهرت في تركيب الإنسان، حتى غدا هذا التركيب هو أعظم درجات التجلّي لصفاته تعالى، وكفى بذلك علو قيمة للإنسان بين سائر المخلوقات، وكفى به رفعة في مقام العزة والشرف، وفي ذلك يقول النورسي: "إنّ الإنسان بسر التوحيد صاحب

كمال عظيم بين جميع المخلوقات، وهو أثمن ثمـــرات الكـــون، وألطـــف المخلوقات وأكملها" ¹.

والتركيب الإنساني قد أودع فيسه مسن عظيم القدرات ووفيرالطَّاقات، ومن لطيف الأسرار ودقيق الآلات ما ينبئ يقينا بأله أعدّ لغايات عليا، وأنيطت بعهدته مهامَ جسيمة تفوق الغايات والمهـــامَ الــــــي خُلقت من أجلها جميع الكائنات الأرضية الأخــرى، فقـــد " خلقـــه الله سبحانه على فطرة جامعة، لها من القدرة ما ينمر ألوف سنابل الأنـواع، وما يعطى طبقات كثيرة بعدد أنواع سائر الحيوانات، إذ لم يحدّد سبحانه قوى الإنسان ولطائفه ومشاعره كما هو الحال في الحيوانات، بل أطلقها واهبا له استعدادا يتمكّن به من السياحة والجولان ضمن مقامات لا تحدّ، فهو في حكم ألوف الأنواع وإن كان نوعا واحدا، ومـن هنــا أصــبح الإنسان في حكم خليفة الأرض " 2، وكفى بمهمة الخلافسة مسن مهمسة عظيمة، وحيث كانت الخلافة هي المهمّة التي تقوم على العبادة، فتكون هذه أيضا غاية عليا هُيئ الإنسان في تركيبه لإنجازها، فــ " فطرة الإنسان وما أودع الله فيه من أجهزة معنوية تدلآن على أنه مخلوق للعبادة " 3، وفي خلاصة هذه الفكرة يقول النورسي: " فإنَّ الإنسان لم يوهب له رأس مال العمر، ولم يودع فيه أجهزة إنسانية راقية إلاّ ليؤهّله ذلك على تأدية الوظائف الجليلة المذكورة " 4. وقد استجمع الإنسان في تركيبـــه مـــن العناصر ومن الهيئات الكيفيّة ما تفرّق في آفاق الكون، حتى غدا بــــذلك

¹ النورسي ــ الشعاعات : 18 ، وراجع أيضا : المكتربات : 476 ، 473 ، واللَّمعات : 153

² النورسي ــ اللَّمعات : 258

³ النورسى ــ الكلمات : 20

⁴ نفس المرجع : 136

كخلاصة للعالم، أو كعالم صغير يحاكي في تكوينه ذلك العالم الكبير، ولَمَا كان الإنسان على هذا النحو من المحورية التكوينية للكون كلّه، وعلى هذا النحو من المركزية بالنّسبة لسائر الموجودات، فإنّه اكتسب العلو والرّفعة بالنّسبة للكون، كما تكتسب مستخلصات العطور الرّفعة بالنّسبة للنّباتات الكثيرة التي استخلصت منها، وأصبح تبعا لذلك سيّدا للكون، وأصبح ما في الكون مسخّراً وخادماً لأغراضه كما يكون الخادم في طاعة سيّده.

إنّ الله تعالى " إذا ما كتب _ وهو الصانع المعجز المطلق _ كتاب السماوات والأرض، ذلك الكتاب الضّخم في نسخة مصغّرة وهي الإنسان، وإذا ما جعل هذا الإنسان منتخباً وخلاصة كاملة لـذلك الكتاب، فإنه [أي الإنسان] سيملك ذلك الشرف والكمال والقيمة العالية " أ، فهذه المركزيّة الكونية في التكوين الإنساني أكسبت الإنسان إذن قيمة إضافية في نسبته من الكون تؤكّد وتعزّز تلك القيمة السي أكسته إنّاها طبيعته الذّاتية.

إنّ هذه المرتبة الرفيعة ذات التّحققات المختلفة التي حسرص النورسي أيّما حرص على أن يبيّنها مدلولاً لتكوين الإنسان بالنظر إلى ذاته وفي نسبته من الكون، إنّما كان ينحو في تبياها منهجاً تربوياً إصلاحياً، ويوجّهها بذلك في تحقيق غايته القائمة على تغيير ما عليه المسلمون في ذوات الأفراد وفي هيئة المجتمع، فهو إنّما كان يسبرز تلك الرّابطة الدّلالية بين تكوين الإنسان وقيمته ليشيع في النفوس بما تتشسرته

النورسي __ الشعاعات : 81 ، وراجع أيضا فكرة الإنسان العالم الصغير ودلالاتما على قيمة الإنسان في : اللمعات
 127 ، 721 ، 703 ، 508 ، والشعاعات : 645 ، 702 ، والمكتوبات: 301

من يقين التلازم بين الطرفين الشعور الراسخ بقيمة الذات وعلو الشان وجسيم المسؤولية، فإذا المرء لما ينظر في نفسه وهو الناظر فيها في كل أحواله ييقن من ملاحظة تركيبه بأنه خُلق لأمر عظيم، وإذا هو بذلك اليقين يسعى في ممارسات عملية يبلغ بها من الجلا والداب والإتقان ما يتناسب مع ما هو عليه من قيمة رفيعة، وما هو معد له من مهمة جسيمة، وإذا هو أيضا ينصد عن أن يأتي الصغائر من الأعمال، ويهدر جهده في سفاسف الأمور، إذ كيف وهو الرقيع الشان يأتي ما هو صغير حقير؟

ذلك المعنى هو الذي عبّر عنه النورسي في منحى توجيهي إصلاحي إذ يقول: "أتحسبون أنّ مهمة حياتكم محصورة في متطلّبات السنف الأمّارة بالسوء، ورعايتها بوسائل الحضارة إشباعا لشهوة البطن والفرج؟ أم تظنّون أنّ الغاية من درج ما أودع فيكم من لطائف معنوية رقيقة، وآلات وأعضاء حسّاسة، وجوارح وأجهزة بديعة، ومشاعر وحواس متجسسة إنّما هي لمجرّد استعمالها لإشباع حاجات سفلية لرغبات النفس الدّنينة في هذه الحياة الفانية؟ حاش وكلاّ "أ، إنّ خلق تلك اللّطائف والحواس والمشاعر إنما هو للقيام بمهمة في الحياة أعلى وأسمى من ذلك كلّه، تلك هي مهمة الخلافة القائمة على عبادة الله تعالى ترقية للسنّات النفس الإنسانية وتعميرا في الأرض.

4 البعد الأضردي في التكوين الارنساني:

إنَّ التَّكوين الإنساني في بعديه المادِّي والرَّوحي، حينما يُتأمَّل بالنَّظر الدَّقيق بما يفوق لحظة وجوده الرَّاهنة إلى الدّلالات الزَّمنية لتركيبه، فــاِنَ

[·] النورسي _ الكلمات : 136

ذلك التّأمّل يفضي إلى يقين بأنّ هذا التّكوين يمتدّ في دلالته الزمنية إلى ما يتجاوز مقدّراته من الحياة في هذا العالم المشهود إلى آماد أخرى من الحياة تمضي في الزّمن إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، وتلك هي حياة الخلود التي ليس لها نهاية. هذه فكرة انشغل بها التورسي انشغالا كبيرا في مضمار شروحه لحقيقة الإنسان من حيث آياته التكوينية ودلالاقها العقدية، وخصّص لها في رسائله وخطبه وإرشاداته مساحة واسعة. وقد ركّز في تبيانها على جهتين أساسيتين من جهات تكوين الإنسان من حيث دلالة كلّ منهما على الحياة الأخرى، فكان إذن جاعلا البعث في الحياة الأخرى بعدا من أبعاد تكوين الإنسان.

والجهة الأدلى من تينك الجهتين هي ما رُكب عليه الإنسان مسن أجهزة مادّية وروحية، ومن استعدادات وقدرات، فهذه كلّها تبلغ في التركيب الإنساني من دقّة الصّنعة وإتقالها، ومن القدرة على العطاء والكفاءة في الأداء، ومن طاقة الإنجاز وقوّة الفعل ما تتجاوز به آمادا بعيدة حاجات الإنسان ومطالبه في حياته القصيرة، فتلك الحاجات والمطالب يمكن أن تُلبّى بما هو أقل من ذلك بكثير من التّكوين الإنساني، فلماذا إذن أضمرت في ذلك التّكوين من المقدَّرات أكثر بكثير ثما يحتاجه فلماذا إذن أضمرت في ذلك التّكوين من المقدَّرات أكثر بكثير ثما يحتاجه الإنسان في حياته الدّنيويّة القصيرة لو كانت تلك الحياة تنتهى بالموت؟

يأي جواب النورسي على هذا السّؤال بأنّ المقسدّرات الواسعة للتكوين الإنساني إنّما هي دالّة دلالة القطع على أنّ حياة الإنسان ممتسدة في الوجود إلى ما بعد هذه الحياة الدّنيا، حيث يكون البعسث والحشسر والحساب ، ثمّ الخلود في حياة أبدية، وتلك المقدّرات الواسعة للتّكسوين

الإنساني إنّما خُلقت على ذلك النّحو لتُصرف في جزء منها على المطالب المحدودة للحياة المشهودة، ثمّ لتُصرف فيما زاد على ذلك لتلبية مطالب أخرى تقتضيها الحياة الباقية في أقدار غير محدودة ، إذ هي سعادة غيير خاضعة لقياس كمّي ولا زمني، وعلى هذا النّحو يتمّ التّكافؤ بين مقدرات التكوين الإنساني وبين الآماد الزمنية للحياة المحدود منها والباقي، ويستم التّعادل المنطقي بين الطّرفين، وينتهي ذلك التفاوت بين قدرات الإنسان وما تتطلّبه حاجاته الطّروريّة في حياته الدّنيا.

و آما يقول النورسي في بيان هذه المعاني أو ما هو قريب منها: "كلّ ذي شعور يعلم أنّ الله سبحانه قد خلق هذا الإنسان في أحسن تقويم، وربّاه أحسن تربية، وزوّده من الأجهزة والأعضاء كالعقل والقلب ما يتطلّع به إلى السّعادة الأبدية ويسوقه نحوها، ويدرك كذلك مدى الظّلم والقسوة إذا ما انتهى مصير هذا الإنسان المكرّم إلى العدم الأبدي، ويفهم كذلك مدى البعد عن الحكمة في عدم البعث الذي يجعل جميع الأجهزة والقوى الفطرية التي لها آلاف المصالح والفوائد دون جدوى ودون قيمة في الوقت الذي أودع سبحانه مئات من الحكم والفوائد في دماغه في حسب " أ.

والجهة الشائية من جهات التكوين الإنساني في مضمار دلالتها على الحياة الأخرى هي المتعلّقة بما هو مضمر في النّفس البشريّة من الآمال والأشواق والمطالب الرّوحية، فهذه النّفس تنطوي من ذلك على أقدار واسعة جدّا تتجاوز إلى غير حدد ما هو متاح لتلبيتها في حيساة

¹ النورسي ــ الشعاعات : 268

الشهادة، فالإنسان ينطوي على حبّ للعلم لا يشبعه المتاح في حياته، بل لا تكفي تلك الحياة لإشباعه، وينطوي على شوق للبقاء لا يلبّب منه العمر إلا شيئا قليلا، وينطوي على تطلّع للسّعادة لا يتحقّق منها في الحياة الدّنيا إلا النّزر اليسير، وقد لا يتحقّق منها شيء أصلا. فكيف يمكن تفسير هذا التّفارت بين تكوين الإنسان في أشواقه وآماله وتطلّعاته وبين المكن تحقيقه منها في الحياة؟

يجيب النورسي على هذا السّؤال بنفس المنهج الذي أجاب به على السّؤال الذي قبله، فيذهب إلى أنّ هذه الأقدار الواسعة من آمال الإنسان وأشواقه التي لا تجد لها في الحياة الدّنيا تحققا ممكنا، إنّما تحمل في نفسها دلالة على أنّ حياة الإنسان ليست هي هذه الحياة التي تعجز عن تحقيق تلك المطالب والأشواق، بل هي حياة ممتدّة بعد المنوت إلى آماد الخلود، حيث يمكن هناك أن تتحقق كلّ الآمال والأشواق والتّطلّعات.

وفي بيان هذا المعنى يقول النورسي: " إنّ حقيقة الإنسان وكمالاته وحاجاته الفطرية وآماله الأبدية وحقائقه واستعداداته تتطلّب النتائج والفوائد المذكورة للإيمان بالآخرة، وتدلّ قطعا على الآخرة وعلى الجنّة وعلى لذائذ مادّية محسوسة باقية، وتشهد على تحققها " 1، ويقول في موطن آخر: " ما دام الإنسان مشتاقا فطرةً لجمال باق وقد خلق محبّا لذلك الجمال .. وإنّ الجمال الباقي لا يرضى بمشتاق زائل .. فلا بدّ أنّ هذا الإنسان سيبعث إلى دار البقاء والخلود، ولا بدّ أنْ سينال حياة باقية دائمة " 2، وفي خلاصة هذه الفكرة " ما دام جميع لذائذ الدّنيا لا تشبع

¹ نفس المرجع: 286

¹ النورسي _ اللمعات: 598

الخيال الذي هو أحد خدّام الماهية الإنسانيّة، فلا بدّ أنّ حقيقة الماهية الإنسانيّة الجامعة الشّاملة جدّا مرتبطة فطرة بالخلود والبقاء " 1.

إنّ الإنسان إذن ينطوي على قدرات واستعدادات تزيد عن حاجته من مطالب حياته الدّنيا، ومن جهة أخرى ينطوي على أشواق وآمال لا يكفي ما في هذه الحياة لتحقيقها، وفي كلا الجهتين ميلان غير مقبول في ميزان العقل لو قُدرت الحياة على أنها منحصرة في هذه الفانية، وليس من حلّ منطقي يعدّل طرفي المعادلة في الوجهين، ويبعد ما ينطوي عليه ذلك الميلان من العبثيّة في الخلقة الإنسانيّة إلاّ بحياة أخرى تمتدّ إلى الأبد، وتصل بما الاستعدادات والقدرات إلى مداها في تحقيق مقتضياها، كما تصل فيه الأشواق والآمال إلى مداها في إشباع مطالبها.

إنّ النورسي لم يكن في بياناته هذه كما درج عليه في كلّ بياناته في هذا الشّأن محلّلا نظريا، أو مقرّرا فلسفيّا، ولكنّه كان يدرج هذه البيانات في نسق تربوي إصلاحي، فحينما يقع في نفس المسلم أنّ تركيبه الللّاتي والمعنوي يشهد بحياة البقاء، ويرمز إليه ويدلّ عليه، فإنّ هذه الحياة ستكون قائمة في الوعي حاضرة فيه باستمرار، وهو ما مسن شانه أن يحفّز الإرادة للعمل في هذه الحياة الدّنيا بما يدفع الاستعدادات والقدرات إلى مدى طاقاها اطمئنانا لربعها الذي سيكون في الآجل بعد استيفاء العاجل، وبما يفضي إلى إشباع الأشواق والآمال إشباعا تسعه حياة البقاء إن لم تسعه حياة الفناء، وفي كلّ من هذا وذاك يَثرَى عمل الإنسان في الدّنيا والآخرة.

[:] النورسي ــ الشعاعات: 278

ويمتد التورسي بآثار هذا الارتباط في ذهن المسلم بين حقيقة تركيبه وبين دلالتها على الآخرة إلى المجال الاجتماعي، فهو بعدما يبسين دلالة التكوين الإنساني على الآخرة، يستنتج ما يفضي إليه الإيمان بتلك الدلالة من أثر في الروابط الاجتماعية، فيقول: "ما إن يأتي الإيمان بالآخرة إلى هذا الإنسان ويمده ويغيثه حتى يحول ذلك الزمن الضيق الشبيه بالقبر إلى زمان فسيح واسع جدا، بحيث يستوعب الماضي والمستقبل معا، فيريب وجودا واسعا بسعة الدنيا، بل بسعة تمتد من الأزل إلى الأبد، وعندنذ يقوم هذا الإنسان باحترام والده وتوقيره بمقتضى الأبوة الممتدة إلى دار السعادة وعالم الأرواح، ويساعد أخاه ويعاونه بذلك الستفكير بالأخوة الممتدة إلى الأبد، ويحب زوجته ويرفق بما ويعاونها لأنها أجمل رفيقة حياة المحتى في الجنة " أ.

هذه نماذج من المنهج الذي انتهجه النورسي في شرح حسقيقة الإنسان فيما يتعلق منها بالجانب التكويني فيه، سالكا مسلك الربسط بين المظاهر التكوينية وبين مدلولاتها العقدية، جاعلاً تلك المدلولات بعداً أساسياً من أبعاد مظاهر التكوين، وجزءً مكملاً لحقيقتها، بحيث يقف الناظر فيها على الوجه الظاهري المشهود والوجه العقدي الغيبي كوجهين لحقيقة واحدة، ليكون من ذلك أثر فاعل في النفس، مغير ما بها، دافع بالإرادة إلى مقتضيات الوجه العقدي الغيبي من الفعل الثري الذي يعمسر الحاة.

¹ النورسي _ الشعاعات : 279

إنّه منهج في التقرير العقدي لمفهوم الإنسان من شأنه أن يؤسّس فرعا من فروع علم العقيدة، ينظّر للإنسان موضوعا قائما بذاته، ليكون مرجعا لكلّ ما يُبنى من نظم في نطاق مشروع النّهضة الإسلامية، وليفعّل إرادة المسلم بما يصبح للبعد العقدي من مدخل في تصوّره لحقيقة نفسه، وبما يكون للاستدلال العملي ببيان المنفعة الواقعيّة للعقيدة التّصديقيّة النظرية من استنفار للتروع إلى المبادرة والفعل والإنجاز، فيصح إذن في حال المسلم الفكر والعمل معا، وتلك هي الشروط الضروريّة الــــي لا تكون فحضة بدونها.

وإنّ هذا المنهج التورسي لحريّ بأن يُدرس لتبيّن معالمه، وأن تُجمع عناصره وتؤلّف أجزاؤه، ليبدو صورة متكاملة سوف تكون بدون شك مفيدة كبير الفائدة في سبيل إنشاء علم الإنسان الإسلامي. وليت بسديع الزمان خفّف في منهجه هذا قدراً مّا من مترعه الصّوفي الذي نحا به في تقريره لحقيقة الإنسان منحى الإصلاح الرّوحي الذي يغلب فيه معنى التعبّد كصلة مباشرة بالله تعالى، ويضمر فيه إلى حدد كبير معناه كصلة بالله بطريق التعمير في الأرض، فهي عبادة توازي العبادة في معناها المباشر، والمسلمون اليوم في أشد الحاجة إلى أن يُصحّح في أذها لهم هذا المفهوم لينطلقوا في عبادة الله تعالى بالتعمير في الأرض كجزء أساسي من المفهوم الخلافة. وهذا ملحظ ينبغي فيما نرى أن يؤخذ بالتلافي لما يُستفاد من هذه المنهجيّة التورسيّة في تقرير حقيقة الإنسان، فيقع تطوير هذه المنهجيّة التورسيّة في تقرير حقيقة الإنسان، فيقع تطوير هذه

المؤلف في سطور

- البروفسور عبد المجيد عمر النجار: من مواليد الجنوب التونسي (قرية بني خداش) سنة 1945.
- حاصل على الدكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة: 1981
- حاصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة:1974
- حاصل على الليسانس في أصول الدين من الجامعة الزيتونية سنة:1972
- درس في الجامعة الزيتونية، ومتعاقداً بجامعة الأمير عبد القادر الإسلامية بالجزائر، وبجامعة الإمارات العربية المتحدة، وبجامعة قطر، وأستاذاً زائرا بالعديد من الجامعات العربية والإسلامية .
 - شارك في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية العالمية.

مؤلفاته

- 1- المعتزلة بين الفكر والعمل (بالإشتراك).
 - 2- العقل والسلوك في البنية الإسلامية.
- 3- المهدي بن تومرت: حياته وآراؤه وأثره بالمغرب.

- 4- تجربة التغيير في حركة المهدي بن تومرت.
- 5- تحقيق رسالة " في الرد على النصارى" لفخر الدين الرازي.
 - 6- خلافة الإنسان بين الوحى والعقل.
- 7- تحقيق كتاب "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين "للراغب الأصفهاني.
 - 8- صراع الهوية في تونس.
 - 9- رؤية مستقبلية للجامعة الزيتونية.
 - 10- فقه التدين فهماً وتنزيلاً (جزآن).
 - 11 المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة الإسلامية.
 - 12- فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب.
 - 13- مباحث في منهجية الفكر الإسلامي.
 - 14- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين.
 - 15- الإنسان في العقيدة الإسلامية : مبدأ الإنسان.
 - 16- الإنسان في العقيدة الإسلامية: قيمة الإنسان.
 - 17- الإيمان بالله وأثره في الحياة .
 - 18- المستقبل الثقافي للغرب الإسلامي.

- 19- القرآن الكريم في دائرة المعارف الإسلامية
- 20- المنهج الإصلاحي بين السياسة والتربية: ابن عربي وابن تومرت أنموذجاً.
 - 21 الشهود الحضاري للأمة الإسلامية (ثلاثة أجزاء).
 - 22- في المنهج التطبيقي للشريعة الاسلامية.
 - 23- قضايا البيئة من منظور إسلامي.
 - 24- مقاربات في قراءة التراث.
 - 25- العديد من البحوث المنشورة.